ÉTUDES TRADITIONNELLES

Directeur-Administrateur :

A. VILLAIN

Les abonnements sont souscrits pour la période du 1er Janvier au 31 Décembre. Tous expirent avec le N° de Oct. Nov. Déc.

(Seuls les abonnements renouvelés ne subissent pas d'interruption)

« Nous n'adressons pas de rappel »

NOTES

Notre revue parait actuellement sous la forme de quatre numéros d'environ 48 pages, de Jan. à Déc.

Conditions pour 1984 :

Prix de vente du numéro au magasin .... **30,00 frs**

Abonnements à la série de 4 nos :

FRANCE, pris au magasin .... **90,00 frs**

» franco de port .... **130,00 frs**

Départements d'Outre-Mer .... **150,00 frs**
(Recommandation obligatoire comprise)

Pays voisins : Allemagne Fédérale, Angleterre, Belgique, Hollande, Italie, Luxembourg, Suisse franco de port . . **140,00 frs**

Autres Pays .... **180,00 frs**
(frais de recommandation obligatoire compris)

Prix des collections anciennes :

1961 à 1974 chaque année prise au magasin .... **150,00 frs**

1975 à 1983 prise au magasin .... **100,00 frs**

+ frais d'expédition recommandée

Nous consulter pour l'expédition de chacune de ces années ainsi que pour les années antérieures, que nous recherchons en permanence.

Nous pouvons adresser l'un de nos exemplaires restant en stock contre la somme de 25 francs.

Paiement par versement à notre C. C. P. PARIS 568 - 71 ÉDITIONS TRADITIONNELLES ou par chèque bancaire.

ÉTUDES TRADITIONNELLES

85e Année

1984

C'est avec une vive émotion que nous avons appris la mort de notre très cher et vénéré ami

Titus BURCKHARDT,

décédé à l'âge de 75 ans.

Le défunt qui, pendant de longues années, fut l'un de nos collaborateurs les plus fidèles et les plus éminents, laissera sans aucun doute sa profonde empreinte dans l'esprit de tous ceux qui l'ont connu ou ont pu apprécier son œuvre.

Un hommage à cet authentique porte-parole de la Tradition unanime d'Orient et d'Occident sera rendu par plusieurs de nos collaborateurs dans notre prochain numéro.

ÉTUDES TRADITIONNELLES

Rédacteur en chef : **Leo SCHAYA**

85e ANNÉE JANVIER - FÉVRIER - MARS N° 483

FAILLES DANS LE MONDE DE LA FOI

On peut s'étonner et même se scandaliser de la fréquence, en climat religieux, d'opinions et d'attitudes plus ou moins inintelligentes, soit dit sans euphémisme ; la cause indirecte du phénomène est que la religion, dont le but est de sauver le plus grand nombre possible et non de satisfaire le besoin de causalité d'une élite intellectuelle, n'a pas de motif de s'adresser directement à l'intelligence proprement dite. Conformément à sa finalité et à la capacité de la majorité, le message religieux s'adresse globalement à l'intuition, au sentiment et à l'imagination, puis à la volonté et à la raison dans la mesure où la condition humaine l'exige ; il informe les hommes de la réalité de Dieu, de l'immortalité de l'âme et des conséquences qui en découlent pour l'homme, et il offre à celui-ci les moyens de se sauver. Il n'est pas, ne veut pas, et ne peut être et offrir autre chose, explicitement tout au moins ; car implicitement il offre tout.

En d'autres termes : la religion s'adresse *a priori* à ce qui est susceptible de « mettre en branle » la volonté de l'homme moyen ; elle ne saurait s'adresser immédiatement à l'intelligence, laquelle précisément ne met pas en branle — spirituellement et eschatologiquement parlant — l'homme moyen ou ordinaire, donc la majorité. Il en résulte que la religion « se comporte » comme si l'intelligence ne pouvait jamais déterminer la volonté spirituelle ; d'où sa méfiance, voire son hostilité, envers les « philosophes » ou, ce qui revient au même, envers l'intelligence dite « naturelle ».

Une certaine exclusion de l'intelligence se constate déjà au niveau scripturaire, non en ce sens que les Ecritures manqueraient d'intelligence, *quod absit*, mais en ce sens qu'il leur arrive d'user d'arguments qui, s'adressant à telle disposition au fond passionnelle, mettent l'intelli-

gence entre parenthèses, en vue d'une efficacité qui ne la concerne pas ; cette attitude s'accentue forcément en deçà de la Révélation, jusqu'à donner libre cours à un opportunisme moraliste qui ne coïncide pas forcément avec la vérité pure et simple, pour dire le moins. Dans les Ecritures, l'intelligence — ou l'appel à celle-ci — est avant tout dans le symbolisme, lequel offre tout ce dont peuvent avoir besoin les esprits les plus élevés ; cela résulte tout d'abord de l'origine divine et ensuite de l'exigence totalitaire de la religion. Autrement dit, Dieu ne tient jamais moins qu'Il ne promet, et Il ne promet jamais plus qu'Il ne tient.

Quant à la métaphysique pure, — et nous n'avons pas à insister ici *in extenso* sur le fait qu'elle se retrouve nécessairement dans les dogmes en tant que symboles universels, — elle ne saurait avoir le caractère concret et efficace d'un message pour l'homme moyen, même s'il peut en saisir cérébralement quelques éléments ; elle ne s'adresse directement qu'à ceux dont l'intelligence possède une qualité à la fois discriminative, contemplative et opérative. Discriminative : c'est-à-dire capable de discerner intuitivement entre l'Absolu et le relatif, et de prolonger ce discernement jusque sur les plans appartenant à la relativité ; contemplative : c'est-à-dire s'attachant — d'une manière « naturellement surnaturelle » — à la conscience du pur Etre et de la pure Essence ; opérative : c'est-à-dire prédisposée à passer de la puissance à l'acte, donc de l'abstrait au concret et de l'intelligence à la volonté. Ces dons ne sauraient être absents en climat spécifiquement religieux ou exotérique, cela va de soi, mais ils s'y trouvent forcément limités en raison de la primauté en ce climat, de la Révélation formelle et légiférante au détriment de l'Intellection informelle et immanente.

La religion s'adresse aux hommes en tant qu'ils sont capables de foi ; elle s'adresse d'une manière directe à la volonté et à l'amour — non à l'intellect — et exige des hommes de croire, d'aimer, d'agir. Nous y insistons afin que les chercheurs spiritualistes, en lisant des livres religieux, ne s'offusquent pas en y rencontrant des opinions ou images excessives jusqu'à l'absurdité ; fort paradoxalement, il y a en climat traditionnel un certain droit à la pieuse extravagance, et il vaut mieux le savoir d'avance, n'en déplaise à ceux des traditionalistes qui

estiment que tout ce qui est traditionnel est sublime (1), et qui parfois ne sont pas loin de confondre le fanatisme confessionnel avec l'« orthodoxie » intrinsèque et l'« authenticité » spirituelle.

Quoi qu'il en soit, pour rendre compte d'une certaine « absence d'intelligence » en climat religieux, il ne suffit pas de dire que la majorité n'est pas métaphysicienne au sens fort du mot, d'autant qu'il est des hommes qui, sans être métaphysiciens ou « pneumatiques », sont doués d'une parfaite objectivité, donc d'une intelligence discernante, incorruptible et impartiale ; ce qu'il faut dire, c'est que la majorité est bien moins que simplement non-métaphysicienne, qu'elle a réellement peu d'intelligence, comme l'histoire du monde le démontre à satiété, et comme le prouve, autour de nous, la mondanité sous toutes ses formes.

***

On aura bien compris que nous n'entendons nullement soutenir que le monde de la foi soit sans intelligence ; il ne saurait l'être puisque la foi est un phénomène fondamentalement humain et qu'en outre, et surtout, elle vise le céleste et l'éternel ; mais elle le vise — et nous parlons ici de la foi en tant que simple croyance et non en tant que vertu théologale et charisme sanctifiant (2) — elle le vise d'une manière intéressée et volontariste, et non en vue d'une perception désintéressée de la nature des choses ; perception intellectuelle qui ne pénétrerait pas dans les cœurs de la majorité, étant donné la nature passionnelle de la plupart des hommes vivant à l'« âge de fer ».

Les perspectives confessionnelles ont tendance à mettre la forme, qui est particulière, au-dessus de l'essence, qui est universelle, et le souci moral, qui est intéressé, au-dessus de la vérité en soi amorale, qui est désintéressée ; c'est comme si telle couleur d'une lanterne était prise pour la lumière en soi et pour la cause de la luminosité.

(1) « Tout ce qui est national est nôtre », comme disait le duc d'Orléans.

(2) Sans la croyance, la voie manque de charpente ; mais c'est la foi au sens paulinien et mystique qui opère la sainteté.

Et l'on peut dire sans exagérer que pour les confessionalistes la sentimentalité — le pieux parti pris — entre dans l'arsenal des moyens intellectuels, si bien que la suspicion moraliste fait pratiquement fonction d'argument doctrinal ; il ne suffit pas que l'erreur attribuée, à tort ou à raison, à l'adversaire soit fausse (3), il faut *ipso facto* qu'elle soit immorale, et que sa cause le soit dans son auteur. Le préjugé moraliste se combine ici avec le préjugé confessionaliste ; le vrai et le faux deviennent pratiquement synonymes de moral et d'immoral, ce qui peut se justifier dans tels cas déterminés, mais non dans tous les cas.

Ce qui peut se justifier dans tels cas déterminés, avons-nous dit ; car il faut se garder de tomber dans l'erreur inverse. Le fait que d'aucuns attribuent injustement une opinion théologique à une cause psychologique, à un vice moral notamment, ne saurait empêcher que bien des philosophies « selon la chair » proviennent d'un tel vice, les circonstances aidant. Trop souvent, les erreurs sont ce qu'est leur auteur, ni plus ni moins.

***

Peut-être nous sera-t-il permis d'ouvrir ici, à titre d'exemple, une parenthèse, qui par son contenu nous éloignera de notre sujet, mais qui néanmoins s'y réfère par son contexte psychologique. On sait les âpres controverses auxquelles donnait lieu, au Vᵉ siècle, la question des deux natures du Christ : alors que pour l'Eglise officielle — le schisme n'était pas encore un fait accompli — les deux natures, l'humaine et la divine, s'unissent dans la personne du « Verbe fait chair », pour Nestorius elles sont nettement séparées, en sorte que Marie est « Mère de Jésus » mais non « Mère de Dieu » ; pour Eutychès au contraire, le Christ n'a qu'une nature divine, la nature humaine n'étant qu'une apparence. Ce qui importe ici, ce ne sont pas tant ces doctrines que la façon dont elles furent anathématisées par Rome : selon le pape Léon Iᵉʳ,

(3) Encore faut-il distinguer entre l'erreur qui est honorable et celle qui est déshonorante ; dire du bien de quelqu'un en se trompant de genre n'est pas la même chose que d'en dire du mal ; mais c'est trop souvent la même chose pour les théologiens.

Nestorius et Eutychès ne pouvaient être que des « impies » ; il parle, dans son Sermon XCVI, de la « méchanceté des hérétiques », des « perfides attaques des loups et des brigands », de leur intention d'« attirer d'autres dans la perdition » après avoir eux-mêmes « suivi les mensonges de Satan », et ainsi de suite. C'est dire que des hommes qui, par piété et par zèle évidemment, ont d'autres opinions théologiques que Rome, ne peuvent les avoir que par Satan et ne peuvent être, comme lui, que méchants et perfides ; ils ne peuvent être que des ennemis de Dieu et de l'Eglise. C'est pieux et c'est zélé, — ni plus ni moins que les opinions de Nestorius et d'Eutychès, — mais ce n'est certainement pas intelligent, si l'on entend par intelligence l'adéquation à des réalités.

Car enfin, les deux opinions extrêmes dont il s'agit ici peuvent se soutenir d'une façon relative : la première parce qu'elle est profondément soucieuse de la gloire du Dieu transcendant, — nous ne voyons dans cette intention rien de satanique, pas plus que dans la tendance fondamentale du Judaïsme ou de l'Islam, — et la seconde, parce qu'elle est au contraire soucieuse de la divinité du Christ ; opinions sans doute excessives, mais qui n'ont certainement rien de perfide ni de démoniaque. Il ne faut pas oublier du reste qu'au Vᵉ siècle un certain flottement théologique ne fut pas chose foncièrement anormale ; même un saint Thomas, bien plus tard, pouvait se permettre de nier l'Immaculée Conception, et il fallait attendre le XXᵉ siècle pour voir l'Assomption érigée en dogme. La protestation de Nestorius contre l'expression *Mater Dei* peut sérieusement et honnêtement se soutenir ; nul doute que cette expression, — que nous acceptons à titre d'ellipse et sur la base d'une perspective certes relative mais néanmoins efficace dans ce cadre, — que cette expression, disons-nous, comporte incontestablement une certaine « neutralisation » de la perspective de transcendance, à laquelle Nestorius avait le droit sacré d'être très attaché (4). D'une manière analogue, la réduction — du côté monophysite — de l'humanité du Christ à sa divinité,

(4) Sans vouloir être désobligeant, on peut parler d'une « christification » de Dieu, — c'est la Trinité présentée comme le Réel absolu, — de même qu'on pourrait parler, dans le cas du Judaïsme, d'une « israélisation » de Dieu. Simple question d'*upâya* ou de *darshana*

est une des conséquences possibles que contient la perspective chrétienne en soi ; c'est en tout cas — comme la thèse nestorienne — un aspect du Christ, lequel pouvait et même devait en certaines circonstances s'affirmer. Quant aux auteurs de ces thèses, nous ignorons s'ils furent des saints, mais ils auraient pu l'être, et il est même vraisemblable qu'ils l'aient été (5).

Ici on pourrait faire l'objection suivante : si pour un théologien porté aux alternatives abruptes seule la doctrine providentiellement normative peut provenir du Saint-Esprit, de qui donc peuvent provenir les thèses divergentes sinon du démon ? Nous pourrions répondre « de l'âme », car il convient de distinguer entre une inspiration qui est satanique et une autre qui est simplement naturelle et psychique, mais cette réponse, tout en ayant le mérite de rendre compte d'une distinction réelle, passerait à côté des deux facteurs suivants : premièrement, qu'une inspiration naturelle risque fort d'être exploitée par l'adversaire si le contenu de l'inspiration s'y prête ; deuxièmement, que dans des cas comme ceux de Nestorius et Eutychès, l'inspiration n'est pas simplement naturelle, ni *a fortiori* satanique ; elle est ce que nous appellerons « archétypique », c'est-à-dire que, sans provenir de l'intention paraclétique qui régit telle orthodoxie providentielle, elle relève néanmoins du Saint-Esprit en soi dans la mesure où elle rend compte d'un aspect plausible de telle réalité spirituelle ou divine.

***

La pieuse myopie est un phénomène peu grave dans certains cas et gravissime dans d'autres ; ce qui est hors de doute, c'est qu'on rencontre cette faille dans tous les climats religieux, car l'homme est partout l'homme et les mêmes causes produisent toujours les mêmes effets dans les mêmes circonstances, quel que soit le mode ou le degré du phénomène. Au demeurant, il n'y a pas que les sottises mentales, il y a aussi les sottises institutionnelles, lesquelles de toute évidence sont de l'ordre des « préceptes d'hommes » ; mentionnons à cet égard, pour ne donner qu'un seul exemple — choisi à dessein en dehors de la Bible — la « souillure » que le brahmane est censé contracter par l'ombre d'un *shûdra* ou d'un hors-caste. Les défenseurs plus ou moins pharisaïques de la tradition nous diront sans doute que pour pouvoir maintenir un principe traditionnel en soi plausible — à savoir l'intégrité de la caste brahmanique — pendant des millénaires, il faut nécessairement exagérer ; ce qui peut en effet se soutenir, mais la théorie est une chose et la pratique en est une autre ; c'est-à-dire qu'il faut tenir compte de modalités que la théorie ne peut pas toujours prévoir. Une « guerre préventive » peut avoir sa justification, car la fin peut justifier les moyens, mais ceux-ci peuvent aussi compromettre la fin ; tout a des limites, et on risque de tuer le patient à force de remèdes. Aussi n'est-il pas étonnant que l'Islam ait eu un tel succès dans l'Inde ; qu'il ait pu se répandre rien que par persuasion et par contagion, sans aucune participation des Arabes.

Ces considérations sur un genre particulier d'absurdité nous font penser, par association d'idées, à la sottise humaine tout court ; non à celle de l'homme comme tel, — car tout homme n'est pas sot, — mais à celle de la majorité sous tous les cieux. Peut-on imaginer chose plus sotte que le courroux ou la tristesse d'un individu dont la femme a donné naissance à une fille, alors qu'il espérait avoir un fils ? C'est pourtant un phénomène habituel chez plus d'un peuple, soit autrefois soit de nos jours encore ; le fait que des considérations économiques ou politiques peuvent entrer en jeu ne rend pas l'attitude plus intelligente ni plus noble. On pourrait citer bien des exemples analogues de sottise entrée dans les mœurs ; sans parler — dans un ordre beaucoup plus prétentieux — de la philosophie et de la « culture » en général, qui en fait sont des terrains de prédilection de la plus insigne stupidité, mais ceci concerne le monde moderne plutôt que l'humanité en soi. Quoi qu'il en puisse être, c'est aux hommes tels qu'ils sont — aux hommes de toujours — que doit s'adresser la religion ; elle n'a pas le choix. Deux mystères se combinent dans cette fatalité : celui de la Miséricorde et celui de l'absurde.

(5) Alors que tant d'hérésies de l'Antiquité ont disparu, les Eglises nestorienne et monophysite existent toujours, un millénaire et demi après la féroce anathématisation de leurs fondateurs.

D'aucuns estiment que la religion doit être adaptée à l'« homme de notre temps », ce qui est pour le moins disproportionné, car la religion s'adresse à l'homme comme tel et non à tel homme (6). Sans doute, il faut donner à l'homme moderne certaines explications de plus, car de nouvelles erreurs — et de nouvelles expériences — exigent de nouveaux arguments ; mais expliquer la religion est une chose, la démanteler sous prétexte de le faire en est une autre. C'est ici que pourrait et devrait intervenir l'ésotérisme essentiel ; mais conformément à la loi de la pesanteur ou du moindre effort, on préfère les solutions nouvelles qui tirent vers le bas ; le comble est qu'on adopte certaines positions ésotériques plus ou moins extrinsèques, évidemment rendues inopérantes par l'absence de leur contexte fondamental (7).

***

Trois notions qui manquent largement à ce que nous pourrions appeler le « monde de la foi » sont les suivantes : premièrement celle de « Relativité » universelle (*Mâyâ*) ; deuxièmement celle de « point de vue » de la part du connaissant ; et troisièmement celle d'« aspect » en ce qui concerne le connu. Il ne s'agit absolument pas de tomber dans un relativisme intégral et de nier l'existence des hérésies intrinsèques, qu'il convient au contraire de condamner sans appel ; n'empêche qu'il existe aussi des hérésies relatives — efficaces dans certaines limites — et qu'à rigoureusement parler, la religion elle-même présente ce caractère à l'égard de la vérité totale, ce qu'exprime précisément le terme bouddhique *upâya*, que l'on pourrait rendre par « stratagème spirituel » (*Kunstgriff* en allemand) ou par « mirage salvateur ». Sans doute, la perspective de la seule foi ne peut — sous peine de se contredire — admettre les « points de vue » et les « aspects », pas plus qu'elle ne peut admettre la « relativité » des hypostases ou de l'Etre créateur (8) ; tout dans cette perspective doit être absolu, sous peine de perdre la force percutante qui correspond à la sensibilité de l'homme moyen.

La perspective de la foi n'implique pas nécessairement une méconnaissance principielle de l'intelligence, certes, mais elle donne néanmoins de l'intelligence une idée plus limitée, — que l'on pense au sensualisme thomiste, — et cela ouvre fatalement la porte aux abus du sentimentalisme ; cela explique ou corrobore en même temps la nécessité compensatoire de la dimension ésotérique. Quand cette dimension vient à manquer, ce sont les philosophies profanes qui prennent la relève, au grand détriment de la civilisation entière ; car le raisonnement, nous l'avons dit plus d'une fois, est inopérant en l'absence de la pure intellection, du moins sur le plan dont il s'agit ici. Ce que tous les rationalistes ignorent, c'est que sur ce plan la raison a essentiellement besoin d'informations venant soit du « Ciel », soit du « Cœur » ; donc d'origine soit externe, soit interne, la première étant le plus souvent la cause occasionnelle de la seconde, ce qui indique qu'en fait la gnose ne saurait se passer de la Révélation (9) ; *a posteriori* et sous un autre rapport, la Révélation en tant que « lettre » ne saurait se passer de la gnose.

La réaction rationaliste, tout en étant parfois justifiée dans le détail, est d'autant plus vaine qu'elle remplace globalement une inintelligence croyante par une inintelligence incroyante, et par conséquent beaucoup plus pernicieuse puisque privée de tout l'essentiel ; car il est inutile d'avoir une connaissance rigoureusement logique d'un pavé quand on ignore où mène la rue ; mieux vaut ignorer le pavé et connaître le but. C'est dire qu'il est une intelligence ignorante, et sotte par l'ignorance de son ignorance ; ce n'est certainement pas à cette intelligence purement méca-

(6) A l'homme comme tel : donc à tout homme. Non à tel homme : non à telle catégorie d'hommes contingente ou même factice. Le fait qu'une religion s'adresse *a priori* à tel secteur de l'humanité n'est ici pas une objection, d'autant que cette restriction n'a rien d'absolu.

(7) Reconnaître la validité de toutes les religions est certes une attitude louable, à condition que ce ne soit pas au nom d'un psychologisme qui réduit le surnaturel au naturel, à condition aussi qu'on exclue les pseudo-religions et les pseudo-spiritualités ; ce qu'un certain « œcuménisme » semble ignorer. Universalisme n'est ni « humanisme » in indifférentisme.

(8) Qu'un maître Eckhart a parfaitement perçue.

(9) Il serait vain de croire qu'un Platon ait tout tiré de lui-même, ou qu'un Shankara n'ait pas eu besoin des *Upanishads*, bien qu'en principe la chose ne soit pas inconcevable.

nique que nous donnerons raison contre la naïveté religieuse, laquelle au moins sait où elle va, ce qui au point de vue humain est tout.

Notre conclusion ne sera pas pour autant que la pieuse naïveté — voire la pieuse sottise — soit toujours excusable ; inévitable en tant que possibilité, elle ne l'est pas nécessairement dans telle manifestation ; c'est ainsi que nous pouvons abolir tel mal, mais non le mal comme tel. Il y a le jeu de *Mâyâ* et il y a la Providence ; l'histoire de l'Eglise et celle du monde en témoignent. Nous pouvons blâmer des failles, mais nous ne discuterons pas avec ce qui « est écrit ».

On pourrait dire bien des choses sur les multiples rapports entre la connaissance et la foi, ou entre l'intelligence et la ferveur ; par exemple, que les Sémites ont excellé dans celle-ci, et les Aryens dans celle-là ; n'empêche que — en Occident tout au moins — les uns aient eu besoin des autres, comme dans l'histoire de l'aveugle et du paralytique (10). Les trois Monothéismes ne pouvaient en fin de compte se passer de l'intellectualité des Grecs ; et l'Europe à son tour avait le plus grand besoin du don sémitique de la foi. Cette foi vivifiante et salvatrice, l'Inde bhaktique et le Bouddhisme dévotionnel sont loin de l'ignorer ; dimension du Cœur-Intellect, la foi, qui coïncide alors avec l'amour, se combine avec la gnose au fond de notre être.

Monde de la foi, monde de la gnose : les deux se rencontrent dans la Beauté, laquelle est la « splendeur du Vrai » ; et laquelle réconcilie — comme sous le manteau de la Sainte Vierge — tous les antagonismes que peut assumer l'aspiration spirituelle des hommes.

Frithjof SCHUON

(10) La scolastique fut une première tentative — partiellement réussie — de réhabilitation de l'intellectualité ; vint plus tard la Renaissance, réaction profane et luciférienne, en dépit de certains îlots de platonisme et d'ésotérisme. L'art baroque signifie une monstrueuse alliance entre l'abus de l'intelligence et la pieuse sottise ; celle-ci pouvait fêter des orgies au moyen des acquisitions d'une Renaissance de plus en plus stérile. Ce que le style baroque prouve en tout cas, c'est qu'une sottise « intelligente » est cent fois pire qu'une sottisa naïve, celle des madones d'origine paysanne par exemple.

DU TAO ET DE SA VERTU

La subordination de la « Vertu » au *tao* ne va pas de soi. L'expression *tao-te* est en effet purement énumérative, et non attributive (encore qu'on l'entende parfois — mais non dans le langage taoïste — comme *Vertu du tao* : c'est alors la Vertu qui devient essentielle). Que disent du *Tao-te king* les anciens auteurs ? Qu'il fut constitué en « deux sections » *chang* et *hia* (c'est-à-dire « antérieure » et « postérieure »), respectivement consacrées au *tao* et au *te* (1). Si bien qu'on parlera, dans le commentaire de Ho-chang kong, d'un *Tao-king* en 37 chapitres, et d'un *Te-king* en 44 chapitres. Un autre commentaire auquel nous reviendrons, celui de Tch'eng Hiuan-ying, précise que le premier est de nature *céleste* (d'où 37, nombre *yang*), le second de nature *terrestre* (d'où 44, nombre *yin* (2). Au moins ce système de correspondances exprime-t-il une évidente hiérarchie entre les deux notions.

Arrêtons-nous un instant à la définition des deux termes et à leur contenu, avant d'envisager leurs relations, et les interprétations particulières qui leur ont été données dans le passé.

Littéralement, *tao* est le principe d'une démarche : à la fois le chemin où le pied se pose (« un lieu servant de passage, c'est le *tao* », dit le *Chouo-wen*), celui où l'acte s'engage, et celui par où le verbe s'exprime : la voie et les moyens de la parcourir, simplement aussi : l'énoncia-

(1) C'est ce que disent à la fois le *Lie-sien tchouan* et le *Che-ki* de Sseu-ma Ts'ien. Le *Louen-yu* (les « Entretiens » de Confucius) est également divisé en deux sections *chang* et *hia*. C'est aussi le cas, entre autres, d'un illustre traité médical : le *Nan-king*. A noter que le *Nan-king*, ainsi d'ailleurs que ses devanciers *So-wen* et *Nei-king*, comptent 81 chapitres, nombre du parfait achèvement.

(2) Yen-tsouen compte seulement 72 chapitres (soit 9 x 8, *yang* et *yin*, nombres du Ciel et de la Terre), 40 dans la première section, 32 dans la seconde (soit 5 x 8 et 4 x 8,5 étant *yang*, nombre du Ciel, 4 étant *yin*, nombre de la Terre).

tion. Il est remarquable que l'expression *t'ien-tao*, la « voie du Ciel », désigne le cours apparent du soleil. Car le *t'ien-tao* sert de modèle au *wang-tao*, la « voie souveraine », figurée par la circumambulation de l'empereur dans son domaine et dans l'image réduite de celui-ci, le *ming-t'ang*, en corrélation avec le cycle annuel : ce rite se veut destiné à conformer en toutes choses l'ordre terrestre à la norme céleste. Nous disposons là d'une interprétation fondamentale du *tao*, chargée d'une richesse symbolique immédiatement perceptible. A l'âge des commentaires spéculatifs, Ho-chang kong nous enseignera que « le *tao* du Ciel, *t'ien-tao*, et le *tao* de l'homme *jen-tao*, sont semblables » : car il y a non seulement influence descendante, mais interaction entre le comportement de l'omme et les mouvements du cosmos : le *Yue-ling* indique combien les errements rituels ont sur eux d'effets perturbateurs. Quant au *wang-tao*, dans la mesure où il s'identifie à la fonction médiatrice de l'empereur Fils du Ciel, il est l'instrument « central » (*tchong-tao*) des rapports harmonieux entre le Ciel et la Terre (3).

Le *t'ien-tao*, nous enseigne par ailleurs le *Chouo-koua*, « c'est *yin* et *yang* », ce que confirme d'autre façon le *Hi-ts'eu* : « Un *yin*, un *yang*, c'est le *tao*. » Les commentateurs du *Yi-king* définissent ainsi le *tao* comme la voie où se développe l'alternance cosmique, ce que laissait déjà percevoir, de façon plus concrète, les précédentes allusions à la voie comme cycle astronomique. Une telle conception rejoint en fait celle du *tao* originel, telle que nous allons la rencontrer dans Lao-tseu et Tchouang-tseu. Ainsi notamment de *Tao*, 42 : « Le *tao* génère un, un génère deux, deux génère trois, trois génère la myriade des êtres. » (« Si ce n'est le *tao*... commente Tcheng Hiuan-ying, qui donc est à l'origine des dix mille êtres ? »). « On peut dire du *tao* qu'il est à l'origine (de la manifestation) », confirme Tchouang-tseu (ch. 22). Lao-tseu (ch. 1) opère toutefois une distinction entre ce *tao* qui peut

(3) « La Voie royale est infinie ! — Point de faction, rien qui verse, la Voie royale est tout unie ! — Point de retour, point de traverse, la Voie royale ne dévie ! » Ainsi s'exprime une antique chanson rapportée par le *Hong-fan* (cf. le *Che-king* : « La Voie de Tcheou est (unie) comme une meule, elle est droite comme une flèche. » (*Siao-ya*, 5). A noter que *ta-tao*, la Grande Voie de Lao-tseu (ch. 53), est elle aussi « tout unie ».

être nommé (*yeou ming*), et le *tao* sans nom (*wou-ming*), le premier « mère des dix mille êtres », le second « origine du Ciel et de la Terre ». Ce « quelque chose, informel et parfait », lit-on encore au chapitre 25, n'est dénommé que par convention et à titre provisoire : « Ne sachant pas son nom, (j'use du mot *tao* ; devant le nommer, je le dirai *ta* (grand, immense). » C'est en d'autres termes — non moins inadéquats —, le *tch'ang-tao*, le *tao* immuable (ch. 1) (4).

Ce *tao* est à la fois immanent et imperceptible. « Nulle part où il ne soit », dit Tchouang-tseu (ch. 22) ; « le *tao* ne se distingue pas des choses » (Lie-tseu, ch. 4). Il ne peut être perçu ni par la vue, ni par l'ouïe, ni par le toucher (*Tao*, 35 ; Lie-tseu, ch. 1 ; Tchouang-tseu, ch. 22). Informel, indistinct, impalpable, « forme sans forme, image sans image : disons que c'est l'obscur et l'indéterminé ». (*Tao*, 14). « L'essence du Suprême *tao*, c'est ténèbre et mystère. » (Tchouang-tseu, ch. 2). « On peut (seulement) dire de lui qu'il est l'obscur et l'indistinct. Aussi le *tao* dont on discourt n'est-il pas le *tao*. » (Tchouang-tseu, ch. 22). « Tel qui garde le mot, commente Li-lin, perd le *tao*. » Une telle formule implique une méthode d'approche qui soit non-méthode, comme le fait enseigner Tchouang-tseu à Houang-ti (ch. 22) : « Pas de méditation, pas de réflexion, c'est le principe de la connaissance du *tao* ; pas de lieu, pas d'effort, c'est le principe du repos dans le *tao* ; pas de discipline, pas de méthode, c'est le principe de l'obtention du *tao*. » La Voie du Ciel se perçoit au demeurant, « sans regarder à la fenêtre... » (*Tao*, 47). Aussi peut-on conclure avec le commentateur Yen-tsouen, que le *tao*, c'est *hiu tche hiu*, le « Vide du vide » (5).

***

Te, selon l'étymologie, c'est une démarche conforme à la rectitude du cœur. Toutefois, cette « vertu » se caractérise

(4) « Aussi est-il grand, *ta* », répète Tchouang-tseu (ch. 25). Et dans le même chapitre : « Nommer le *tao*, c'est une démarche vaine. »

(5) *Hiu*, un haut plateau désert : « Atteinte la suprême vacuité... », (*Tao*, 16).

moins par sa qualité morale que par son efficacité : « Elle tire son nom, rapporte Tch'eng Hiuan-ying, de ce qu'elle prévaut et obtient » (6). La vertu du souverain est l'origine de son pouvoir, de sa capacité à constituer le modèle de l'Empire : « Qu'on prenne pour guide ma vertu (*te*), qu'on ne s'écarte pas de mon chemin. » (*Chou-king*, II, 1). Autant dire que la Vertu dynastique est liée au « mandat céleste » (*t'ien-ming*), et qu'elle est ce par quoi l'empereur peut mettre en œuvre sa fonction médiatrice entre le Ciel et la Terre : c'est par le *te* que le *wang-tao* s'identifie au *t'ien-tao* (7). « Le souverain (ou plutôt la souveraineté) a son principe dans la Vertu », dit Tchouang-tseu (ch. 12). Encore la « détention du royaume », obtenue grâce à la « Vertu doublement amassée » (*Tao*, 59) est-elle susceptible d'une acceptation moins littérale.

En réalité, comme le *tao* vrai selon Lao-tseu est *tch'ang-tao*, sa Vertu est *tch'ang-te*, la Vertu immuable, ou normative. Le chapitre 38 distingue clairement entre *chang-te*, la « Vertu d'En-haut », non-agissante et pourtant efficace, et *hia-te*, la « vertu d'en-bas », agissante et brouillonne. Et l'« immuable Vertu » du ch. 28, l'« ampleur de la Vertu » du ch. 55, sont à l'évidence détenues par celui-là même qui obtient le *tao*, et comme conséquence immédiate de cette obtention. La « Vertu mystérieuse » du ch. 10 (*hiuan-te*) — comme d'ailleurs l'« immuable Vertu » du ch. 28 — paraissent bien être obtenues, ou préservées, par des méthodes de nature « tantrique » (soulignons l'analogie entre les expressions *tch'ang-te* et *tch'ang-cheng*, celle-ci désignant la « longue vie » : or le chapitre 59 en fait la résultante de la « double accumulation de Vertu ». Aussi *tch'ang-te* (ch. 28) peut-elle être identifiée à la « puissance vitale », avec toutes les implications symboliques que comportent les techniques de l'« alchimie interne »).

« Vertu mystérieuse » encore au chapitre 65, où elle équivaut à la « connaissance du modèle à suivre », c'est-

(6) Car *te* est l'exact homophone de *te*, obtenir, réussir. D'où les expressions : « prévaut », *k'o* (maîtriser, vaincre, déterminer) ; « obtient », *houai* (capturer un animal à la chasse : atteindre, obtenir).

(7) « La Vertu des souverains, c'est de se conformer au Ciel et à la Terre... » (Tchouang-tseu, ch. 13).

à-dire du *tao*. L'acception paraîtrait ici plus périphérique, si l'on n'apprenait que cette Vertu est à l'origine de la « Grande Concordance », *ta-chouen*, encore appelée la « Grande Union », *ta-t'ong*, dont résulte l'harmonie parfaite des êtres et des choses (8).

***

Littéralement, *tao-te* devrait s'interpréter comme la « vertu de la voie », ou la « vertu comme voie » : *tao* étant le principe de la démarche, *te* la démarche droite, le premier est le chemin où s'engage la seconde : c'est ce que comprennent les Chinois d'aujourd'hui, qui donnent purement et simplement à l'expression le sens de loi morale (9). Soulignons incidemment que, dans les premières traductions de textes bouddhiques, *tao-te*, les « vertus du *tao* », équivalaient aux six *pâramitâ*, les « vertus de perfection » (10).

De fait, dans le vocabulaire taoïste, la Vertu est peu séparable du *tao* : celui-ci demeurant non-agissant, le *te* apparaît comme sa manifestation en mode opératif. Dans le langage de l'Inde, on dirait que le *te* est la *shakti* du *tao* ; c'est ainsi qu'on peut parler (mais c'est une interprétation, non une traduction) du *tao* et de *sa* Vertu. « Le

(8) Les harmonieuses conséquences de la Grande concordance sont curieusement développées au ch. *Li-yuen* du *Li-ki* : « ... alors les vivants sont entretenus, les morts sont accompagnés (à leur dernière demeure), les influences subtiles sont honorées avec constance. Ainsi, (parmi) les choses, les grandes prospèrent sans encombre ; elles vont de concert et sans erreur ; les petites s'exécutent sans négligence... Tel est le faîte de la Concordance. » Mais les Confucéens croient à une altération du texte sous l'influence taoïste...

(9) Evidemment sous l'influence confucéenne, selon laquelle le *tao* est une voie morale, à tout le moins une règle de comportement : *tao tse tao*, lit-on dans le *Tchong-yong*, c'est-à-dire : « le tao, c'est la voie naturelle, spontanée », ou encore « la voie en soi ». Dans le même texte : « Se conformer à sa nature propre, c'est le *tao*. » Plus près de nous, Tcheou Touen-yi : « Ce qui fait progresser vers la rectitude, c'est le *tao* ; sa pratique harmonieuse, c'est la Vertu. » (*T'ong-chou*). Le même auteur, commentant le « *yi yin yi yang tche wei tao* » du *Hi-tseu*, assure que de cette alternance cosmique résulte le « bien » (*chan*), et qu'elle se conclut dans la nature propre (*sing*).

(10) *Tao* traduisant lui-même le terme *bodhi*.

tao produit, la Vertu nourrit... », enseigne Lao-tseu (ch. 51). Aussi pourrait-on dire de la manifestation qu'elle s'accomplit par l'intermédiaire de la Vertu : Yen-tsouen identifie très explicitement celle-ci à l'Unité primordiale, dont le mot *te*, dit-il, n'est que le *hao*, le surnom, l'appellatif conventionnel. Aussi l'harmonie (du monde manifesté) est-elle, commente Ho-chang kong, « l'opération du *tao* et du *te* ». Encore Tchouang-tseu nous avait-il précédemment enseigné que la « paix » (*p'ing*), le parfait équilibre « du Ciel et de la Terre, c'est la culmination du *tao* et du *te*. »(ch. 13).

« De l'abyssale Vertu, l'apparence n'est que semblance (ou suivante) du *tao*. » (*Tao*, 21). Mais si la Vertu se manifeste à défaut du *tao*, c'est la perte de la Vertu qui fait surgir les vertus sociales (*Tao*, 38), par éloignement progressif du Principe. Aussi convient-il de prendre « pour seule retraite (litt. : village, campagne) le *tao* et le *te* », enseigne Tchouang-tseu (ch. 20), et de s'y ébattre à loisir. D'ailleurs, parmi la myriade des êtres, « aucun qui n'honore la Voie, n'estime la Vertu » (*Tao*, 51). Si, comme Lao-tseu nous y invite, nous apercevons là les conditions d'une expérience unitive, il ne nous est pas interdit d'admettre que le *tao* et le *te* en sont respectivement le principe et la mise en œuvre, la doctrine et la méthode (11).

***

Mais Tch'eng Hiuan-ying, qui commenta le *Tao-te king* sous les T'ang, et contribua, dit-on, à sa traduction en sanscrit, nous propose d'autres interprétations. Se référant au *Si-cheng king*, le « Livre de la splendeur occidentale » (12), selon lequel « *tao* et Vertu se confondent,

(11) Ce qui pourrait expliquer la distinction primitive des deux sections du Livre « consacrées au *tao* et au *te* ». « (L'homme accompli) dit aussi Tchouang-tseu (ch. 13), pénètre le *tao*, il s'identifie à la Vertu. »

(12) Ouvrage de polémique taoïste qui, selon une tradition rapportée par le commentateur, aurait été remis par Lao-tseu à Yin-hi à la suite du *Tao-te king* : « Le 28e jour à midi, il remit à (Yin)-hi les deux sections *chang* et *hia* du *Tao-te king* ; sur le point de partir, il formula encore le *Si-cheng* (*king*). » L'introduction au commentaire de Tch'eng Hiuan-ying a été éditée et commentée par Mlle Isabelle Robinet in *Les Commentaires du Tao-te king* (Paris, 1977).

ils sont mystérieusement et subtilement identiques », il postule que les deux notions ne sont « ni une ni distinctes, mais sont cependant une et distinctes » : façon très chinoise d'exprimer qu'elles sont fondues sans être vraiment confondues.

Une première acception, dite « selon la lettre », est ainsi formulée : « *Tao*, c'est *wou*, le Non-Etre ; *te*, c'est *yeou*, l'Etre. » Elle renvoie au commentaire de Wang Pi selon qui « *Tao*, c'est *wou*, sans » (13). Lao-tseu fait cependant de *yeou* et de *wou* les deux modes du *tao*, selon qu'il est, ou qu'il n'est pas « *nommé* », qualifié. *Yeou* et *wou*, lit-on au chapitre 2, « se génèrent l'un l'autre », et au chapitre 40 : « *yeou* est généré par *wou* » (14). Nous devons donc ici comprendre que *te* répond au *tao* qualifié, « ayant nom », soit à la « mère des dix mille êtres ». Yen-tsouen n'assurait-il pas que *te* équivaut à l'Un ? Ne savons-nous pas par ailleurs (*Tao* 42) que « *tao* génère Un » ? La présente acception peut aussi, il est vrai, trouver sa justification dans la formule de *Tao*, 11 : « Aussi *yeou* nous est-il avantage, mais c'est *wou* qui en fournit l'usage. »

L'interprétation « par la corrélation » est sans surprise : « Le *tao* trouve son sens dans la Vertu ; la Vertu trouve son sens dans le *tao*. Sans le *tao*, impossible de pénétrer la Vertu ; sans la Vertu, impossible de faire percevoir le *tao*. » Les choses sont claires dès l'instant où nous admettons que le *te* n'est autre que la manifestation du *tao* en mode actif (15). Et non moins — nous pouvons renvoyer ici encore au vocabulaire de *Tao*, 11 —si nous nous exprimons en termes de doctrine et de méthode.

(13) Ce *wou*, négation pure, est l'égal et l'exact homophone du précédent. « *Tao*, dit aussi Wang Pi, est l'appellation de *wou*. » (*tch'eng* est la dénomination, mais aussi la pesée, donc l'équivalence).

(14) Cf. Yen-tsouen : « Le *yeou* est généré par le *wou*, le plein est généré par le vide. »

(15) C'est encore pourquoi, par le jeu subtil des corrélations, « le *tao* (qui est non-être) trouve son sens dans les êtres, et la Vertu (qui est action) trouve son sens dans la destruction, l'anéantissement (*sang*) ; ils se révèlent les uns par les autres et se donnent la réplique ».

Autre acception : « Le *tao* trouve son sens dans le non-*tao* ; la Vertu trouve son sens dans la non-Vertu. Si l'on parle du *tao*, c'est pour mettre en évidence l'absence de *tao* ; si l'on parle de Vertu, c'est en vue de faire paraître l'absence de Vertu. Ainsi s'exprime le Livre : « Vertu d'En-haut est sans Vertu, par suite elle détient la Vertu. » (16). Tchouang-(tseu) dit : « Le discours est sans parole, le *tao* est sans *tao*. Tel qui est capable de saisir cela, on le qualifie de Trésor céleste. » (17). Yen Kiun-p'ing dit : « Sans-*tao*, c'est le *tao* ; sans-Vertu, c'est la Vertu : (tel est le) principe de la rectitude. » On a compris que parler du *tao*, parler de la Vertu, tend à faire apparaître l'absence de *tao*, l'absence de Vertu. »

Cette interprétation par les « apparences », par « ce qui est perceptible », tend précisément à dépasser les apparences et les perceptions pour tendre à l'aspect non-qualifié, informel, inexprimable des notions évoquées, tant en ce qui concerne le *te* que le *tao*, il convient de le souligner (nous savions déjà, c'est vrai, que *tch'ang-te*, l'immuable Vertu, est non-agissante à l'égal du *tao*). Il en résulte que, si même sa possibilité d'être s'efface, le *tao* n'est, selon la terminologie de l'Inde, ni manifesté, ni non-manifesté.

Quant à l'« interprétation par l'indéterminé », elle rejoint à la lettre les définitions de Tchouang-tseu : « Le faux-millet, le morceau de tuile, il n'est rien qui n'accède au *tao*. Ainsi donc, le *tao*, nulle part où il ne soit (18) ; où qu'il soit, il pénètre tout... aussi Tchouang-tseu dit-il : « Jamais le *tao* n'est limité, jamais le langage n'est immuable. » (19).

« Son terme, à lui, dit aussi Tchouang-tseu du *tao*, c'est l'illimité » (ch. 22). Et son expression, le silence.

Pierre GRISON

---

(16) *Tao*, 38.

(17) Tchouang-tseu, ch. 2.

(18) Tchouang-tseu, ch. 22 : « Cela qu'on appelle *tao*, où donc est-il ? Nulle part où il ne soit, dit Tchouang-tseu... il est dans la fourmi... il est dans le faux-millet... il est dans un morceau de tuile... il est enfoui dans la crotte... »

(19) Tchouang-tseu, ch. 2

En dernière minute, nous apprenons avec consternation la mort de

Monsieur Pierre GRISON

décédé accidentellement à l'âge de 59 ans, le 17 Mars 1984, peu après son épouse et sa mère, victimes du même accident.

Nous déplorons profondément le départ brusque, non seulement d'un ami fidèle aux grandes qualités humaines, mais aussi de l'un des plus importants collaborateurs de notre revue.

Il s'est distingué par ses nombreuses études minutieuses, d'une clarté cristalline — et publiées ensuite en partie dans quelques ouvrages — sur les traditions de l'Inde et de l'Extrême-Orient.

Sinologue émérite, il a notamment su élucider avec une maîtrise remarquable les aspects fondamentaux du Taoïsme... et il n'a pas manqué, dans les derniers mots de son étude que nous venons de lire et qui résonnent comme un ultime message à ses lecteurs, de faire sienne cette définition du *Tao* : " Son terme... c'est l'illimité. Et son expression, le silence. "

La Rédaction.

LE PAYSAGE SYMBOLIQUE DES MUISCAS

Tous ceux qui ont voyagé dans la Cordillère des Andes ont été frappés par les beautés naturelles qu'offrent ses régions élevées, en particulier les hauts-plateaux où se développèrent des civilisations indiennes. La nature en général, les paysages surtout, s'imposent à l'homme, qui ne peut résister aux effets qu'ils exercent sur sa sensibilité, effets qui varieront d'ailleurs d'une personne à l'autre : on pourra ressentir, en les contemplant, une impression d'harmonie, de puissance, d'effroi, d'éternité, ou d'autres encore, selon ses prédispositions. Nombreux sont les voyageurs, géographes et hommes de science, du 18[e] siècle à nos jours, qui, analysant leurs impressions, ont décrit l'effet profond que leur avait produit la découverte d'une nature d'une beauté, d'une richesse et d'une générosité jamais encore vues. Il n'y a pas beaucoup à ajouter, à cet égard.

C'est au moment où l'on étudie les traditions des peuples indiens qui vécurent dans ce cadre naturel — ou qui y vivent, si l'on peut encore parler de vie, après les destructions causées par la colonisation hispanique —, que surgissent des questions fort intéressantes.

Cette nature, ces paysages de montagne, plus précisément, ne représenteraient-ils pas quelque chose de plus qu'une source d'impressions d'ordre subjectif et émotionnel, réservée à l'Européen romantique ou moderne ? Peuvent-ils avoir été étrangers à la vie intellectuelle et spirituelle des peuples habitant ces régions ? Si ce cadre naturel n'eût rien représenté pour eux, à cet égard, eussent-ils pris racine sur ces hauts-plateaux que l'on peut à juste titre qualifier d'inhospitaliers, voire d'inhumains, du point de vue de l'habitat, comme plus d'un auteur l'a fait ? Les explications scientifiques modernes que l'on a données au peuplement de ces régions et à la présence, là précisément, de civilisations d'un haut niveau spirituel — explications qui tiennent compte en fait essentiellement des éléments

matériels de la vie — sont bien peu satisfaisantes. En outre, il y eut, au cours de l'histoire précolombienne, un mouvement de migration en direction des hauts-plateaux andins, tout au moins de ceux qui étaient habités par les Muiscas (1), dont l'« empire » cependant ne déborda jamais de manière significative sur les terres plus basses, pourtant plus favorables à la vie matérielle de groupes humains. Comment peut-on expliquer tout cela ?

« L'homme... choisit son mode de vie en fonction de sa conception du monde et de la place de l'homme dans le monde : il choisit ensuite le relief et le climat qui lui conviennent le mieux (2). » Plusieurs auteurs colombiens ont entrevu qu'un rapport existait entre le paysage des régions où vécurent les Muiscas, et leur conception du monde, sans toutefois pouvoir le définir exactement, ni en tirer de conclusions. Tout en rendant hommage ici à leur travail et à leur message, nous devons cependant examiner ce que l'on sait des Muiscas à cet égard d'un point de vue plus strictement traditionnel, pour en saisir toute l'importance.

Nos connaissances dans ce domaine sont à vrai dire limitées, de par le fait que les Muiscas, ou Chibchas (3), n'ont pas laissé beaucoup de traces dans les domaines de

---

(1) Ce sont les hauts-plateaux de la Cordillère orientale des Andes de la Colombie actuelle, situés à l'intérieur des départements de Cundinamarca et de Boyacá.

(2) Jean Servier, L'homme et l'Invisible.

(3) Il serait plus correct de limiter le nom de « Chibchas » à l'ensemble des peuples qui parlaient les langues et les dialectes formant le groupe linguistique de ce nom (appelé souvent le groupe « macro-chibcha »), et qui habitaient entre le Nicaragua et l'Equateur actuels. Les Muiscas n'en étaient qu'une des familles. Certains auteurs, en parlant des « Chibchas », se réfèrent cependant aux Muiscas, sans doute parce qu'ils formaient la fédération la plus homogène du groupe « macro-chibcha », et représentaient peut-être le centre ou la base, sinon d'un état ou d'un empire constitué, du moins d'une sorte de « théocratie », d'un ensemble plus vaste, uni par des liens d'ordre spirituel.

D'autre part, comme il y eut plusieurs migrations de peuples des plaines en direction des hauts-plateaux habités par les Muiscas, on doit admettre une superposition d'éléments culturels et traditionnels : on donne le nom de « civilisation muisca » ou de « civilisation chibcha », à celle qu'avaient rencontrée les Espagnols au moment de la Conquête, civilisation composite qui avait fait des emprunts à des cultures diverses.

l'architecture et des arts — à part une orfèvrerie dont la majeure partie disparut d'ailleurs dans le creuset des conquistadores avides de métaux précieux —, que le métissage qui leur fut imposé causa la mort de leur langue et la disparition d'une bonne partie de leurs traditions, de leurs coutumes et de leur religion, et que les quelques témoignages des chroniqueurs espagnols, à leur sujet, représentent à peu près la seule source d'information que nous avons sur leur mythologie et leur vie religieuse. Encore, faut-il faire la part de l'interprétation donnée par ceux-ci à certaines de leurs observations. A cela, on peut ajouter les légendes encore contées dans les campagnes par les descendants des Muiscas, diverses traditions folkloriques, et surtout les éléments traditionnels que l'on a recueilli chez d'autres peuples du groupe chibcha, qui ont pu rester jusqu'à présent relativement à l'écart de toute influence moderne.

Que représentait donc, pour les Muiscas, le paysage de la région où ils vivaient ? La montagne, on peut s'en douter, jouait un rôle important dans leur vie religieuse, et les documents l'attestant sont nombreux. On sait par les chroniqueurs que certains monts, désignés comme sanctuaires, étaient adorés et qu'on leur faisait des offrandes en y enterrant des objets d'or ou des pierres précieuses. Les plus vénérés, à l'époque de la conquête, étaient ceux de Furatena, qui contenaient, fait significatif, des mines d'émeraude (4). Les grands rochers étaient assimilés à des montagnes et étaient révérés comme elles. On ne sait malheureusement plus quelles montagnes et quels rochers, dans le territoire habité par les Muiscas, étaient l'objet de vénération, ces éléments de la géographie sacrée qu'enseignaient sans doute les prêtres, ayant disparu avec la Conquête.

Le dépôt de pierres sur les cols et les sommets, destiné à apaiser les forces secrètes qui les hantaient, fréquent

(4) Bien que les émeraudes aient été en grand honneur chez les Muiscas où elles figuraient parmi les offrandes les plus recherchées, on ne sait guère ce qu'elles symbolisaient pour eux. Selon le mythe de Goranchacha, une jeune fille fut fécondée par un rayon de soleil, et enfanta d'une émeraude, qui se transforma plus tard en héros ; devrait-on voir là un symbole de fertilité, ou un reflet de la lumière solaire, et par là de la puissance divine ?

parmi les peuples formant l'empire des Incas, a été également rapporté au sujet de peuples montagnards voisins des Muiscas ; on peut donc supposer que ceux-ci n'y étaient pas étrangers. Cet usage marque en tout cas l'importance donnée à la montagne comme habitat de forces surnaturelles, et comme contenant de courants vitaux terriens ou cosmiques.

Il est intéressant aussi de remarquer que des rochers couverts de peintures hiéroglyphiques rouges — indéchiffrées jusqu'à présent — ont été découverts sur les frontières du pays habité par les Muiscas. On ne trouve pas de peintures de ce genre ailleurs, et elles semblent bien avoir marqué les limites de leur territoire, sans doute considéré comme sacré. On sait en effet que ces rochers servaient de lieux d'adoration. En général, ces peintures hiéroglyphiques se trouvent là où les rivières ont creusé des gorges dans les chaînes de montagnes qui bordent les hauts-plateaux, donc sur des points stratégiques. Ces endroits étaient aussi sacrés entre tous, parce qu'ils rappelaient la fin du déluge, comme nous le verrons plus bas. Enfin, il semble que ces lieux aient été les seuls où les échanges commerciaux avec les peuples environnants, soumis à des règles traditionnelles précises, étaient autorisés.

La pétrification paraît également avoir revêtu de l'importance pour les peuples chibchas : pour certains, les hommes, à leur mort, se transformaient en rocher ; tous les rochers avaient été auparavant des hommes et donneraient naissance à leur tour à des humains. Mais la pétrification pouvait être aussi une sanction divine, comme dans la légende d'Hunsahua, chez les Muiscas, où un frère et une sœur coupables d'inceste avaient été transformés en pierres (5). Une autre légende mentionne le pouvoir surnaturel de pierres ardentes qui avaient été utilisées pour tenter de faire réapparaître une mère coupable d'adultère et sa fille, noyées dans le lac de Guatavita. Enfin, diverses informations que l'on a recueillies au sujet des traditions de régions voisines de celle qu'habitaient les Muiscas attestent l'importance de la montagne

(5) On retrouverait ici les deux formes de la pétrification, favorable et défavorable, telles que les décrit M. Jean-Louis Grison à propos des Incas (La Pierre et la Caverne chez les peuples précolombiens, Etudes Traditionnelles, mars-août 1968).

3

et des rochers. Pour certains peuples, l'âme à la mort se dirigeait vers une haute montagne. Pour d'autres, diverses cérémonies avaient lieu au sommet d'une montagne, comme quand des cendres y étaient répandues par les prêtres pour faire tomber la pluie, ou quand le sang d'enfants sacrifiés était répandu sur des rochers.

Il convient d'ajouter à ces renseignements, somme toute assez succincts, sur les Muiscas, les données beaucoup plus complètes que l'on a sur la religion et le symbolisme de deux tribus vivant actuellement dans la Sierra Nevada de Santa Marta, au nord de la Colombie, les Kogis et les Ijcas, tribus appartenant à la famille linguistique macro-chibcha. Ces tribus, bien que touchées par la colonisation, ont été relativement épargnées, et ont pu maintenir leur langue, leurs cultes et leurs coutumes ; les renseignements recueillis à leur sujet au cours des vingt-cinq dernières années présentent un intérêt considérable du point de vue de la connaissance du symbolisme qui fut sans doute caractéristique de tout le groupe chibcha, car ils révèlent l'existence d'une géographie sacrée, dont l'importance est encore fondamentale dans la vie de ces tribus, à l'heure actuelle (6).

La montagne est sacrée, pour les Kogis et les Ijcas, et les différents pics de la Sierra Nevada sont des représentations des enfants de la Mère universelle, qui a créé l'univers. C'est là que vivent les ancêtres. On donne aux montagnes le nom des dieux, héros ou anciens prêtres qu'elles représentent, ceux-ci représentant à leur tour divers principes ; la même série de « liens de parenté », ou de correspondances, relie donc entre eux les ancêtres, d'une part, et les montagnes qui symbolisent ces principes, d'autre part. La Sierra Nevada se divise elle-même en quatre secteurs définis par les points cardinaux, auxquels sont attribués des couleurs, des groupes d'animaux, des

(6) Voir notamment, à ce sujet :

Reichel-Dolmatoff, Gerardo, *Los Kogi*, Bogotá, Edit. Iqueima, 1950-1951, et « Notas sobre el simbolismo religioso de los Indios de la Sierra Nevada de Santa Marta », publié par l'Instituto Colombiano de Antropología.

Lucena Salmoral, Manuel, *Informes preliminares sobre la religión de los Ijca*, Revista Colombiana de Antropología, Vol. IV, 1966-1969.

personnages mythiques, des plantes, des concepts généraux, ainsi que les membres des quatre clans principaux de la tribu. On a pu établir une liste assez complète des sommets et des dieux (ou des principes) dont ils sont la représentation : on a par exemple celui de la pluie, celui du mal, celui qui a créé les plantes, celui qui enseigne le tissage, le père du soleil, le dieu des châtiments, etc. ; mais on n'en connaît pas la classification. On sait seulement que ces associations, ces « liens de parenté », et les oppositions qui en découlent, sont à la base de l'organisation de la vie des deux tribus.

En outre, les montagnes en forme de pyramide sont apparentées aux maisons cérémonielles, au toit conique, les unes et les autres étant une représentation du monde ; la maison cérémonielle a quatre ouvertures et son centre symbolise le centre de l'univers (on peut dire que l'« axe du monde » est marqué dans la maison cérémoniale par le fil qui relie le point le plus élevé du toit au sol au centre de la maison, fil que les Kogis disent être le « cordon ombilical » qui relie l'homme au corps de la Mère universelle). Le massif de la Sierra Nevada est lui-même le centre de l'univers, dont l'équilibre dépendra de l'harmonie qui règne dans ce massif, d'une part, et des commandements qui émanent de la maison cérémonielle, d'autre part.

Les Kogis font par ailleurs une distinction entre les terres d'« en haut » et celles d'« en bas ». Les terres et les collines d'en bas, à moins de 1 000 m d'altitude, sont « mauvaises », sans intérêt ; là vivent les maladies. Celles d'en haut, situées à plus de 2 000 m d'altitude, et limitées par les neiges éternelles, à 4 500 m, sont les terres sacrées ; là se trouvent les centres cérémoniels, les lacs sacrés, les lieux où se font les offrandes et où est pratiquée la divination. Les malades sont soignés dans ces régions. Les terres intermédiaires, où vivent les Kogis, entre 1 000 et 2 000 m, sont « bonnes » en ce sens qu'elles sont favorables à l'agriculture. Quant aux montagnes enneigées, c'est l'au-delà, le pays des morts ; aucun vivant ne doit s'y rendre. Jadis, les hommes pouvaient visiter ces terres, où l'on ne vieillissait pas, mais maintenant, ce n'est plus possible.

Les grands rochers représentent également des personnages mythiques ou des ancêtres défunts. Quant aux pier-

res les plus petites, elles servent d'offrande. Mais il est interdit de faire sauter ou rouler dans la montagne des grands blocs de pierre ou des rochers, car l'ordre de l'univers en serait troublé. En outre, toutes les collines et les tumulus artificiels sont sacrés.

Cette brève revue de ce que la montagne représente pour les peuples chibchas nous aura permis de constater la multiplicité de son symbolisme et son caractère complet. La montagne exprimait pour eux à la fois les notions de hauteur, d'axe et de centre du monde, et, en tant que demeure des dieux et des ancêtres, celles d'immortalité, de permanence et d'immutabilité. Le retour de l'âme, après la mort, au sommet de la montagne figure le retour au principe et fait de la vie une ascension, une élévation, par degrés, vers le ciel. Mais la montagne contenait aussi en son sein des forces redoutables, en état d'équilibre et d'harmonie qu'il aurait été dangereux de troubler. En ce sens, on peut probablement la considérer comme représentation de la terre par opposition au ciel, le sommet en étant le point de rencontre. Si ces notions ne sont pas nouvelles, au vu de ce que l'on sait du symbolisme de la montagne et, par extension et sous certains aspects, du rocher, dans les traditions connues, elles en illustreront néanmoins une fois de plus l'universalité.

Si la montagne a joué un rôle important dans la vie des Muiscas, son complément, l'eau, n'en a pas eu un moindre. En fait, si l'on en croit les chroniqueurs, son culte était prédominant à l'époque de la Conquête. C'est en effet au culte des lacs de montagne que ceux-ci font allusion en premier lieu. Ce culte tient alors une place tout à fait centrale, dans la religion des Muiscas, et il s'est d'ailleurs maintenu longtemps encore, après la christianisation. Tous les chroniqueurs font mention des offrandes qui étaient régulièrement faites sous forme de dépôt, au bord des lacs, d'objets d'or, d'émeraudes, d'objets de poterie, ou d'effets personnels, au cours de fêtes et de cérémonies.

En outre, la vie des Muiscas était jalonnée de rites en rapport avec l'eau : les cheveux des nouveaux-nés étaient coupés et après leur premier bain rituel, jetés dans les lacs, en tribut aux déesses de l'eau. Les jeunes gens passaient au moment de la puberté par une cérémonie de

purification par l'eau. Les femmes se retiraient également, immédiatement après avoir accouché, au bord d'un ruisseau pour s'y purifier. Les prêtres passaient de même par des cérémonies de purification dans les eaux sacrées. A la mort, les corps étaient en général enterrés dans des cavernes ou des puits, mais souvent aussi jetés dans les lacs.

La race humaine — ceci paraît essentiel — provenait d'un lac de montagne ; c'est dans la région d'Iguaque, région en général couverte de brouillards, que se trouvait le petit lac légendaire dont sortit la déesse Bachué, après que la lumière se fût formée et eût frappé la surface de l'eau. Elle tenait à la main un enfant que plus tard elle épousa. Ce couple peupla la terre, après quoi il se retira de nouveau au bord du lac, et exhorta le peuple à respecter les lois qu'il lui avait données ; puis, se métamorphosant en serpents, Bachué et son mari disparurent dans l'eau du lac. Ce mythe de la création de l'homme est un des plus importants de la mythologie muisca et atteste l'importance symbolique du lac, et par là de l'eau, à l'origine de la vie, pôle féminin de la manifestation, représentation de l'indistinction première, avant que la lumière ait frappé sa surface et fait naître Bachué. Le retour, à leur mort, de Bachué et de son fils au lac dont ils provenaient, peut être rapproché du retour de l'âme au sommet de la montagne, au centre, à l'origine, chez les Kogis.

La fameuse cérémonie d'Eldorado est décrite par les chroniques comme la purification d'un chef muisca, qui se couvrait le corps de poudre d'or, qu'il offrait à la déesse Bachué en plongeant dans les eaux du lac de Guatavita. On peut voir là aussi le côté régénérateur de l'immersion, rétablissant le chef de la tribu dans un état nouveau, une fonction nouvelle pour l'exercice de laquelle il « renaît », comme c'était le cas pour les prêtres. Les chroniqueurs mentionnent aussi l'importance des pèlerinages collectifs, désignés par le terme de « parcourir la terre », au cours desquels des multitudes de gens suivaient, pendant vingt jours, en courant, un parcours déterminé, reliant cinq lacs sacrés auxquels ils rendaient culte.

On retrouve le même symbolisme chez les Kogis et les Ijcas. Les lacs sont tous sacrés et représentent en général

les épouses de *mámas* (7) ou d'ancêtres défunts ; celles-ci symbolisant d'ailleurs, comme c'est le cas pour les montagnes, les principes les plus divers : ainsi un lac représentera la déesse protectrice des mères de famille, un autre la lune, un autre la menstruation, un autre la stérilité, un autre la déesse qui enseigna la culture de la pomme-de-terre, ou la construction de chemins, un autre la mère des serpents, etc. Seuls les *mámas* et quelques hommes autorisés peuvent s'approcher des lacs ; si d'autres le faisaient, des malheurs se produiraient, car l'équilibre serait rompu. Il viendrait alors du mauvais temps et des tempêtes. On ne doit pas non plus leur jeter des pierres, ce serait faire du mal à la Mère universelle ou à ses filles. Par contre on leur fait des offrandes et on peut ainsi bénéficier des forces puissantes qu'ils contiennent, ou les conjurer, si elles sont mauvaises. On retrouve également chez les Ijcas les rites en rapport avec les lacs — baptêmes, bains, purifications, rites en rapport avec l'idée de régénération en général — que nous avons signalés chez les Muiscas, et qui jalonnent la vie de chacun.

On retrouve donc chez les peuples chibchas les significations symboliques dominantes de l'eau que l'on rencontre dans d'autres traditions, comme c'était le cas pour la montagne.

D'autres éléments du paysage encore faisaient l'objet de vénération ou de cultes, chez les Muiscas. Les cavernes, par exemple, étaient aussi des lieux d'offrande, et servaient souvent de tombe, comme les lacs. Pour les Kogis elles sont les ouvertures du corps de la Mère universelle. On peut probablement voir là les deux aspects complémentaires de naissance (pour les Kogis la caverne représente en quelque sorte l'utérus de la Mère universelle) et de réintégration de l'homme au centre, de retour à son origine (8).

Mais les lieux de rencontre des deux éléments principaux du paysage, « la montagne et l'eau », étaient les plus

(7) Les *mámas* sont des hommes en général âgés, qui ont passé des années d'apprentissage chez un maître, et qui sont les dépositaires, en quelque sorte, de la tradition de la tribu, ayant seuls le pouvoir d'interpréter, de transmettre et d'appliquer les principes de l'univers. Ce sont en fait des prêtres de classe supérieure.

(8) Comme l'a expliqué M. Jean-Louis Grison dans l'article mentionné plus haut.

vénérés de tous. Les rivières, les cascades et les gorges par lesquelles s'échappaient les eaux des lacs, étaient parmi les lieux d'offrande et les sanctuaires les plus fréquentés. A la cascade se rattachait le mythe de Bochica, un autre mythe fondamental chez les Muiscas : le dieu Chibchachum, dieu de la terre, irrité par les hommes, avait inondé le monde ; Bochica, dieu civilisateur, apparut sur un arc-en-ciel et de son bâton d'or, frappa les rochers, ce qui permit à l'eau de s'écouler par la célèbre cataracte du Tequendama, lieu saint entre tous pour les Muiscas. La notion de régénération, de nouvelle époque, suggérée par le déluge, est celle d'un mythe quasi-universel. Mais il est intéressant de rapprocher ce culte des cascades et des rivières de montagne, du symbolisme de la cascade dans le paysage de l'art extrême-oriental, où « montagne et eau », masculin et féminin, vertical et horizontal, s'opposent, ou plutôt se complètent en formant un couple fondamental (9).

L'importance du paysage pour les peuples chibchas est soulignée encore par la distinction que font les Kogis entre les paysages « beaux » et « laids ». Nous avons vu plus haut ce que signifient pour eux la montagne, les rochers, les lacs, les rivières ; il est fort intéressant de constater que les impressions de celui qui contemple un paysage dans sa totalité, sont elles-mêmes le reflet d'une classification esthétique, qui met en lumière une fois de plus le symbolisme que celui-ci contient. Ainsi, les rochers, les rivières, les arbres sont beaux ; les champs après la récolte, les sables, les marécages sont laids ; les paysages de montagne aux vallées entrecoupées de crêtes ondulées sont beaux ; les plages, la mer et les collines des terres basses sont laides ou dangereuses ; le ciel nocturne découvert est beau ; dans cette perspective, le lever ou le coucher du soleil ou de la lune sont indifférents.

Ce que l'on sait de la langue des Muiscas indique également que bon nombre de mots exprimant des concepts d'ordre tout à fait général, contenaient des racines se rapportant à divers éléments du paysage, ce qui illustrerait également que celui-ci occupait une position centrale

(9) Au sujet du paysage dans l'art extrême-oriental, nous nous référons au chapitre 7 de l'ouvrage de M. Titus Burckhardt, *Principes et méthodes de l'art sacré.*

dans la conception du monde des peuples chibchas. Là encore, les études sont compliquées par le fait que le vocabulaire muisca contient des mots provenant d'origines différentes, les peuples migrant dans la région que nous avons décrite ayant apporté avec eux des mots qui ne supplantaient pas toujours ceux qui étaient en usage, mais qu'on utilisait parallèlement à ceux-ci ; on a donc souvent deux ou trois mots pour désigner la même chose. Néanmoins, il nous paraît intéressant de mentionner quelques racines verbales caractéristiques (10).

La particule « gwa », qui signifie « montagne », « rocher », est de toute première importance, dans la langue muisca (11). En plus des noms en relation avec la montagne et des concepts d'élévation et de verticalité, elle indique les idées masculines de descendance, de filiation, de procréation, de jeunesse (12).

(10) Pour le vocabulaire muisca, nous renvoyons en particulier à l'ouvrage de M. Louis Ghisletti, *Los Mwiskas*, Bogotá, 1954, dont nous avons suivi l'orthographe, qui ne correspond pas toujours à celle qui est utilisée par d'autres auteurs.

(11) On la trouve, bien entendu, dans nombre de substantifs géographiques ; « gwagwa », chaîne de montagne, « gwato », vallée, « gwanto », « gwantok », rivière, « gwanZa », sable, « tigwa, aigle (qui « chante dans la montagne »), « pSigwa », fenêtre (d'où l'on voit briller la montagne), « kikagwa », le monde (« montagnes peuplées ») et dans les mots exprimant l'idée de hauteur, d'élévation, de verticalité : « gwata », « gwate », élevé, haut, « gwaZa », en bas, « gwaka », vers le bas, « gwatkika », le ciel (la « cité d'en haut »), « gwatibita », le pic, « gwatiskwa », élever, hausser, etc. De là ont été dérivés d'autres concepts : « ki'ikagwa », aventure (« montagne amère »), « kikasmiskwa », errer, « kitastaskwa », exiler, bannir. Il est enfin significatif que le nom du lac dont provenait l'espèce humaine, « Iguaque », ait contenu la racine « gwa », ainsi que le mot « émeraude », « gwataka », « qui est dans la montagne ».

(12) « gwaSa », garçon, « gwake », compagnon, parent, collègue, « gwasgwe », bébé, « gwaZa », grossesse, « gwaka », gendre ou beau-père. La particule « gwa'a », indiquant l'idée de justice, de perfection, peut sans doute être apparentée à la particule « gwa ». Chez les Kogis, il est intéressant de remarquer que du mot « chi », montagne, dérive le mot « chichi », bébé.

D'autre part, le même mot « hika », signifie à la fois « pierre », « roc », « rocher », et « nom », « parole », « mot ». On fera sans difficultés un rapprochement avec le fait décrit plus haut, que les montagnes et les rochers, chez les Kogis, représentent des ancêtres, qui, à leur tour, symbolisent certains principes. De cette racine dérivent, fait intéressant, « hikaSuZa », cristal, « hikabimi », éclair, et « hikata », caverne, entre autres mots.

Il est intéressant, d'autre part, de constater que le mot « gwa » a d'autres sens, qui paraissent, à première vue, sans rapport avec les mots mentionnés ci-dessus : celui de « poisson », et ceux de « lumière » et de « soleil » (dans « gagwa », qui signifie aussi « fils de »). Le nom du dieu créateur de l'univers (« Chiminigagwa ») contient également cette même racine, sans que l'étymologie du reste du mot soit claire, d'ailleurs. Pourrait-on voir là une manifestation du fait que la langue des Muiscas était une langue symbolique, où les mots auraient défini des principes métaphysiques, et se seraient appliqués, au cours des siècles, dans la langue courante, aux différents symboles du même principe ? Selon la légende de Bachué, comme on l'a vu, l'homme procédait à l'origine d'un lac, d'où la notion de naissance, voire de filiation, que le poisson aurait pu symboliser à une certaine époque, et dont il aurait alors revêtu le nom, comme cela aurait été le cas pour désigner le soleil, à une époque plus tardive, où l'on sait que des envahisseurs avaient imposé leur culte solaire à une partie du peuple muisca.

Il est à remarquer enfin que la particule « gwa » se retrouve dans plusieurs langues indigènes d'Amérique, ce qui permettrait de supposer que certains concepts fondamentaux de la tradition des Muiscas ont été utilisés par d'autres peuples du continent.

L'eau, « sie », joue également un rôle important dans le vocabulaire muisca. Cette racine se trouve, bien entendu, dans les termes géographiques correspondants (13), et dans plusieurs concepts de nature féminine (14). On est probablement autorisé à rapprocher la particule « Sie » (15)

(13) « sieto », ruisseau, « xiegwa », lac (« eau entre montagnes »), « simke », vague, « siu », pluie, « suamne », marais, « xikika », rive, « Suki », arc-en-ciel, « xua », rosée.

(14) « si'i », organes génitaux féminins, « xiu », transpiration, « siti », idée de faiblesse, « Zebsiesuka », fondre, dissoudre, « xima », châssie, « ximakin », châssieux, « opkwaxiu », larme, « sita », serpent, « Zi'ita », grenouille.

(15) « S » est utilisé communément pour représenter une prononciation un peu différente, chez les Muiscas, de « s », prononciation qui se rapprocherait du « ch » français, le « s » correspondant à notre « s » ; « x » correspondrait au « ch » allemand de « ich ». Comme nos renseignements au sujet de la langue des Muiscas sont très imprécis, il est peu probable que ces nuances phonétiques indiquées par les premiers chroniqueurs espagnols, se soient rapportées à des racines essentiellement différentes.

de celle-là, celle-ci se rapportant à un certain nombre d'idées diverses, celles de lumière, de brillance, de noblesse, de gloire, d'union sexuelle, et signifiant aussi « lune » ; la racine « xie », exprimant l'idée de blancheur, en paraît proche aussi, ainsi que la racine « xi », signifiant fécondité, croissance, semailles, d'une part, et belle-mère et bru, d'autre part. On peut probablement voir là aussi l'application d'une racine verbale définissant un principe, ou un groupe de notions, en rapport ici avec ce qui est de nature féminine, aux symboles de ce principe, qui ont changé au cours du temps.

Les chroniqueurs espagnols mentionnent souvent le culte des astres, du soleil et de la lune, en particulier. Mais il semble bien que ces cultes ont été introduits tardivement dans les pays des Muiscas, par des peuples dont les traditions se mêlèrent à celles des populations qui s'y trouvaient, ou les supplantèrent partiellement. Ainsi, à l'époque de la conquête, la région du « Zaque » de Tunja (au nord du territoire muisca, là où les invasions de l'extérieur se produisaient), voyait prédominer des cultes solaires alors que le panthéon des populations dépendant du « Zipa » de Bogotá, au sud, comprenait essentiellement des divinités de type lunaire, ce qui s'accordait fort bien avec le culte des lacs, qui, comme on l'a vu, occupait une place centrale dans la vie religieuse de la population. On peut même supposer que le culte des lacs — caractérisant une société dominée par un matriarcat — aurait succédé — sans d'ailleurs prendre sa place entièrement — à un culte des montagnes prédominant à une époque antérieure, marquée par une société patriarcale. Tout cela est difficile à établir avec précision. Mais le fait que chez les Kogis et chez les Ijcas — ayant subi peu d'influences extérieures, et représentants peut-être de la tradition chibcha la plus pure — le soleil et la lune ne jouent qu'un rôle secondaire dans la mythologie et dans la vie religieuse, nous conduit à penser que le paysage de montagne a été le fondement le plus ancien de la tradition et a représenté pendant longtemps le « support » le plus important des activités spirituelles des peuples chibchas.

Ceci nous paraît confirmé par le fait mentionné plus haut, à notre avis très important, que les civilisations précolombiennes au rayonnement spirituel le plus étendu se soient précisément développées dans des régions montagneuses, sur des hauts-plateaux tristes et inhospitaliers. La civilisation muisca, et les cultures qui la précédèrent, se développèrent sur un territoire bien délimité : une région de hauts-plateaux entourés de montagnes, contenant de nombreux lacs — maintenant desséchés d'ailleurs, pour la plupart —, donc un paysage caractéristique, où se combinent harmonieusement « la montagne et l'eau ». Comme un auteur colombien l'a très justement décrit, en parlant des hautes Andes, « le sentiment religieux des hommes se mesure et s'amplifie dans une atmosphère raréfiée, propice à la mélancolie, où les ondes sonores se propagent lentement, produisant un silence solennel qui invite à la prière et au recueillement » (16) ; il serait sans doute plus correct de parler d'un sentiment de *nostalgie*, plutôt que de « *mélancolie* » ; les paysages des hautes Andes vous emplissent indiscutablement d'une certaine tristesse, qui ne devait être pour les Muiscas autre chose qu'un sentiment de regret à l'égard du paradis perdu, de nostalgie, de désir de *retour* vers l'Absolu. Il est significatif, nous l'avons vu, que la « fédération » des Muiscas n'ait jamais dépassé un territoire montagneux bien défini, protégé des influences extérieures, et que les peuples qui s'y joignirent en s'y établissant se soient fondus dans ce creuset en adoptant et en contribuant à maintenir au moins partiellement une tradition dominée par la présence de ce paysage particulier. Les Muiscas accordaient plus d'importance à vivre isolés dans un certain cadre géographique, où leurs possibilités de réalisation spirituelle pouvaient s'épanouir librement, qu'à étendre leur pouvoir et à former un empire dans les régions basses, mais « mauvaises ». Ils vivaient plus près du ciel que les gens des plaines et, symboliquement, participaient à un degré supérieur d'existence.

Le développement d'une société traditionnelle dans ce climat prédisposant peu à l'action ou à la recherche du bien-être, des jouissances matérielles ou des plaisirs des sens, mais rendant au contraire nostalgique et induisant à la contemplation, n'était possible que si la conception du monde des hommes qui la composaient, s'accordait très exactement au cadre géographique qui l'abritait. La contemplation du paysage des hauts-plateaux des Andes,

(16) Miguel Triana, « *La Civilización Chibcha*, Bogotá, 1921.

par la nostalgie qu'elle éveillait, provoquait chez eux un choc émotif, qui leur permettait de percevoir une réalité supérieure à la manifestation physique que leur révélait leurs sens, réalité d'ordre spirituel, archétype, dont ce paysage était l'expression terrestre ; leur nature intérieure profonde les prédisposait à suivre cette voie de connaissance, à défaut d'autres, ou tout au moins en priorité par rapport à d'autres. On comprendra ainsi pourquoi il ne faut accorder que le peu de valeur qu'elles méritent aux explications d'ordre matériel données par la science moderne dans son désir d'établir les causes du développement de civilisations sur les hauts-plateaux du nord des Andes, que ces causes se rapportent au climat, à l'hydrologie, à l'agriculture, à la présence de minerais ou de gibier, etc. Si l'on voulait absolument donner une explication à ce développement, nous penserions au contraire que les populations qui s'y établirent les premières le firent pour des raisons d'un tout autre ordre, qu'elles étaient « prédisposées » à choisir ces lieux et furent guidées à cet égard par une inclination intérieure, plus ou moins consciente.

Il est admis généralement que les Indiens d'Amérique étaient originaires d'Asie centrale. Il n'est donc pas interdit de penser que des peuples auraient migré et erré pendant des générations, à la recherche de lieux qui contiendraient pour eux des enseignements et des valeurs, qui représenteraient en quelque sorte un paradis. Les efforts faits pour s'établir dans un milieu géographique qui correspondrait à une prédisposition profonde, auraient été le début d'un cheminement spirituel, le premier accomplissement de la recherche d'un « sanctuaire », d'un « support de l'intelligence collective » (17), ici le paysage des Andes. Le parallèle entre le symbolisme du paysage chez les peuples chibchas et celui de l'art extrême-oriental est assez prononcé pour que l'on puisse au moins admettre une parenté proche entre les deux ; qu'elle ait existé historiquement ou non importe peu ici. Mais il vaut la peine de rappeler que, dans l'ancienne Chine, on vénérait les monts et les fleuves, considérés comme les « gardiens », les

(17) Nous avons repris dans ce texte des expressions tirées d'ouvrages de M. Frithjof Schuon, en particulier « Principes et Critères de l'Art Universel », et « Images de l'Esprit ».

« régulateurs de l'ordre naturel et de l'ordre humain », dont les chefs des différentes communautés partageaient la puissance (18).

Si le paysage dont nous avons parlé a été l'un des fondements principaux de la symbolique des Muiscas, ou tout au moins de ceux qui les précédèrent, et par là le point de départ d'une voie de réalisation spirituelle, ne contiendra-t-il pas maintenant encore certaines valeurs, un message peut-être, dont des enseignements et des bienfaits pourraient être tirés par notre monde si troublé ?

Hélas, tout a été perdu des enseignements de la classe sacerdotale des Muiscas. On sait seulement que les prêtres, qui exerçaient également le pouvoir civil, à l'origine du moins, devaient se soumettre à un noviciat de douze ans, pendant lequel ils acquéraient des forces leur assurant un pouvoir sur la nature et les hommes ; ceci en se soumettant à un régime très sévère d'abstinence, de silence, de veilles, de chasteté, et en se livrant à d'autres pratiques de spiritualisation. Mais nous en sommes réduits à des suppositions quant aux doctrines ésotériques qu'ils enseignaient.

On peut cependant penser que ces doctrines auront été très proches de celles que professent encore aujourd'hui les *mámas*, chez les Kogis et les Ijcas, et il nous paraît justifié de nous y arrêtes un instant. Encore ce que l'on sait d'eux sera-t-il incomplet, car on ne sait que ce qu'ils ont bien voulu révéler, et il est fort possible qu'ils possèdent des enseignements ésotériques qu'ils ne jugent pas opportun de transmettre au grand public, ou du moins à ceux qui les utiliseraient à des fins peu conformes.

Pour les Kogis, il n'y avait au début aucun ordre dans l'univers. C'est la Mère universelle qui organisa ce chaos, créant l'univers, et manifestant aux hommes, par le « langage » de la nature, la loi que ceux-ci devaient respecter et transmettre pour éviter un retour au désordre universel de l'origine, donc à la fin du monde. La nature elle-même, comme nous l'avons vu, est un ensemble, une famille d'êtres animés et apparentés entre eux par des relations et des correspondances établies par la Mère universelle. Tout est ordonné, classifié. Il y a en particulier deux

(18) Marcel Granet, La Civilisation chinoise.

manières de voir les choses de la nature : chaque chose est non seulement l'objet que l'on voit, que l'on peut saisir par les sens, mais elle contient un *aluna*, un « esprit », qui lui donne sa vraie valeur, qui l'« anime », qui est son « génie », en quelque sorte (19). C'est par lui que la Mère universelle s'adresse à l'homme et lui indique comment il doit traiter la nature, quelles sont les lois qu'il doit respecter, et les devoirs qu'il doit remplir à son égard.

Les éléments du paysage contiennent évidemment leur *aluna*. Nous avons vu plus haut ce qu'ils symbolisent, ce qu'ils « disent » à l'homme et les notions fondamentales qu'ils lui révèlent. Mais que fera l'homme de ces enseignements ? Quelles en seront les conséquences pour la conduite de sa vie ? Dans quel sens le guideront-ils ?

Les *mámas* nous indiquent la voie à suivre sur deux plans différents. Sur le plan individuel, le but de la vie est de parvenir à la sagesse, de « savoir ». Mais le chemin qui y mène est un long chemin, et ce n'est que vers la fin de sa vie que l'homme peut atteindre ce but. Il doit d'abord renoncer aux avantages matériels, c'est le premier pas vers l'acquisition du « savoir » ; en effet, l'aspect économique de la vie est secondaire. Ensuite, il doit avoir étudié la religion, les mythes, les traditions, la généalogie des lieux et par là des éléments du paysage, et suivi et compris les enseignements de la Mère universelle, tel que les *mámas* les transmettent ; alors, quand il « saura », il pourra s'asseoir au centre de la maison cérémonielle — c'est-à-dire au centre de l'univers — et là méditer, « parler avec Dieu » ; il sera parvenu à l'état de sagesse, qui lui donnera la sécurité et la sérénité.

Mais ce n'est qu'au moment de sa mort qu'il aura réintégré l'utérus, le paradis intra-utérin de la Mère, dont il provenait, et dont la maison cérémonielle est aussi une

(19) Les Chibchas — ou du moins certains d'entre eux —, comme tous les hommes primordiaux, voyaient donc « la réalité qui se tient *derrière* le plan matériel », la substance subtile ou sous-jacente des choses que les sens perçoivent, la réalité d'ordre spirituel qui les « anime » en donnant une signification à leur image nue. Plus précisément, ils voyaiet le « plus » dans le « moins », en ce sens que le paysage était pour eux un reflet d'une réalité supérieure qui « contenait » la réalité physique ; ils percevaient, peut-on dire, dans celle-ci une « dimension spirituelle » qui échappe à l'homme moderne.

représentation, puisqu'il s'y trouve déjà, de nouveau, assis dans la position du fœtus. Mais ceci se rapporte à l'élément corporel de l'homme car, fait plus significatif, son âme se dirigera alors vers les sommets de la Sierra Nevada, dans la région des neiges éternelles, où elle séjournera, retournant ainsi, elle aussi, là d'où elle était venue, rejoignant celles des ancêtres.

On peut donc admettre que pour les peuples chibchas en général, comme c'est encore le cas pour les Kogis, la vie était une progression, une ascension spirituelle, dont le but était de parvenir au sommet de la montagne, et l'effort de chacun devait y tendre. Tout, dans la nature, le rappelait à chaque instant, et chaque action devait contribuer à cette progression.

Il est évident que tous ne pouvaient y parvenir, mais chacun, selon ses capacités, pouvait accomplir une partie du chemin au moins. Nous touchons là un point très important, car il nous met en contact avec les enseignements traditionnels des *mámas* sur la voie que l'homme doit suivre sur le plan non plus individuel mais collectif, ou universel — les deux choses n'étant d'ailleurs pas séparables, dans un sens plus profond.

Le premier devoir de l'homme, nous l'avons vu, est d'empêcher que le monde retombe dans le chaos qui précédait sa création. Or le monde est soumis à des forces diverses, à des courants vitaux qui s'opposent, à des principes en apparence contradictoires, même s'ils sont complémentaires. L'univers est en équilibre, mais cet équilibre serait immédiatement rompu si l'homme ne contribuait pas à son maintien. Le rôle de l'homme est donc essentiel à cet égard, et sa préoccupation constante, pendant sa vie, doit être de faire en sorte que l'équilibre règne partout dans la nature.

Mais comment y parviendra-t-il ? Les *mámas* enseignent que, pour maintenir l'ordre de la nature, l'homme doit d'abord se « mettre d'accord » avec les choses qui l'entourent. C'est la notion de *yuluka*, signifiant en quelque sorte le fait de « s'identifier » avec une chose, d'en faire partie, d'en acquérir les caractéristiques. Une fois « d'accord » avec cette chose, il en acquerra les pouvoirs, ou pourra les neutraliser, s'ils présentent des dangers. Il semble y avoir dans cette identification, dans cette union entre

l'homme et une autre chose, entre le microcosme et le macrocosme, entre deux alunas, pourrait-on dire, celui de l'homme et celui de l'objet avec lequel il se « met d'accord », un échange d'influences dans les deux sens : l'homme reçoit divers bienfaits des forces que l'objet contient, et en même temps il peut agir sur les choses.

D'autre part, il y a, pour les Kogis, une opposition, dans l'univers créé, entre deux mondes : celui des choses d'« en bas », des choses tangibles, des pierres, des animaux, des plantes, soit le monde de la terre, et celui des choses d'« en haut », du soleil, de la lune, du vent, des nuages, soit le monde du ciel. La préoccupation constante de l'homme doit être de faire régner l'équilibre entre le monde d'en haut et le monde d'en bas. C'est son rôle de « médiateur » entre le ciel et la terre, sa fonction cosmique : ce sera en accomplissant certaines actions, certains rites — après qu'il se soit « identifié » avec les choses — qu'il neutralisera les forces mauvaises que peuvent contenir les objets, ou renforcera les forces du bien, ceci pour que l'ordre de la création subsiste, pour que l'équilibre de l'univers soit maintenu. Ce sont les *mámas* qui savent quelles actions et quels rites doivent être accomplis, et qui connaissent les lois dont l'observation peut seule maintenir l'ordre de l'univers, lois qui sont transmises de génération en génération. Ainsi, ils possèdent le secret de la fertilité, et connaissent des systèmes de contrôle du soleil et de la pluie, connaissances qu'ils gardent jalousement, car si quelqu'un se les appropriait, ils d'approprierait en même temps la direction de l'univers ; ils pensent cependant que l'homme blanc ne pourrait jamais utiliser ces systèmes, faisant sans doute allusion au fait que, sans initiation par les *mámas*, on ne peut participer à la direction de l'univers.

En se livrant aux actions nécessaires au maintien de l'équilibre de l'univers, l'homme accomplit donc aussi une fonction intérieure, puisqu'il « s'identifie » au monde extérieur. Si l'harmonie règne sur l'un des plans, elle règnera sur l'autre ; si chacun, dans ses activités et à son niveau de possibilités, fait en sorte que l'ordre et l'harmonie règnent, en lui-même et dans la nature, il aura contribué à maintenir l'équilibre du monde et se sera en même temps élevé, rapproché spirituellement du sommet de la montagne.

Or, c'est à tous les degrés que l'équilibre doit régner. Sur le plan le plus facile à décrire, celui de la vie matérielle, on comprendra la leçon que les modernes feraient bien de tirer du devoir de l'homme de participer à l'ordre de la nature et au maintien de son équilibre. Le message que les Muiscas — et d'ailleurs comme eux, toutes les civilisations des hauts-plateaux des Andes — nous révèlent à cet égard est parfaitement illustré par le chef-d'œuvre qu'a représenté l'utilisation optimale et le maintien intégral, par les populations andines, des maigres ressources naturelles des régions où elles vivaient : un message, un avertissement même pour le monde moderne.

Sur le plan temporel, nous avons vu avec quelle sagesse les Muiscas se sont abstenus de tout rêve de conquête ou d'extension de leur pouvoir, évitant ainsi toute difficulté de nature politique, et assurant la préservation des valeurs que contenait leur pays, dont pouvaient bénéficier les populations qu'il absorbait.

Les paysans, les artisans, les commerçants, les soldats exerçaient leur métier en suivant les principes que leur enseignait le « livre » de la nature, et que les *mámas* leur avaient expliqués. Le culte des montagnes, des rochers, des rivières et des lacs, auquel ils se livraient dès leur enfance, leur rappelait constamment la présence de l'Esprit dans leur vie. Peut-être entrevoyaient-ils déjà le sens des symboles avec lesquels leur métier les mettait en contact, et leur sensibilité était-elle touchée par les valeurs que le paysage présentait.

Mais c'était à ceux qui « savaient » qu'étaient manifestées les vérités cachées par les symboles qui formaient le paysage dans le cadre duquel ils vivaient. Au cours de leur lente ascension ils avaient appris, dans la contemplation individuelle des divers éléments sacrés du paysage, non seulement à connaître, mais à *sentir* leur sens profond. Leur cœur s'était peu à peu ouvert à la beauté que reflétait le paysage de montagne qui se présentait à leurs yeux comme un tout, cette fois, et, à mesure qu'ils progressaient, ils se laissaient envoûter par l'harmonie et l'équilibre de cet ensemble qui les entourait. Le paysage était devenu pour eux une manifestation, une image du Principe. Mais aussitôt que leur cœur était touché par la beauté que leurs sens lui révélaient, ils s'identifiaient à ce qu'ils voyaient, ils perdaient leur individualité, ils

commençaient à se dissoudre dans ce paysage. Ainsi, ils parvenaient au sommet, au terme de leur ascension, et voyaient alors ce qu'on voit des sommets des Andes : d'une part, ils dominaient l'univers qui se trouvait au-dessous d'eux, et ils y faisaient régner l'équilibre, agissant sur lui sans cependant agir, par leur seule présence à son centre ; d'autre part, ils voyaient une succession de crêtes et d'autres sommets, dont les plus lointains paraissaient déjà, dans la transparence de l'air pur, irréels, à demi-dissous dans la brillance d'un espace non-différencié. Pendant leur ascension, le passage de chaque crête leur avait permis de voir ce qu'elle cachait, avant, de la vallée qui lui succédait ; ils évoluaient toujours dans le monde des formes. Mais pour celui qui était parvenu au sommet, le monde des formes s'estompait à l'horizon et les monts les plus éloignés, qu'il savait exister, paraissaient cependant s'évanouir déjà dans un monde informel. Ainsi celui qui s'est « identifié » au paysage entrevoit-il, au-delà, Ce dont celui-ci est la manifestation, mais qu'il cache aux seuls sens, et qu'il ne verra véritablement que quand il se sera dissous dans ses formes, de même qu'elles se dissolvent alors, à ses yeux, dans le Vide dont elles provenaient.

François PETITPIERRE

MUSIQUE IRANIENNE ET MYSTIQUE

AVANT-PROPOS

Aussi loin que remontent les sources littéraires orientales, les relations entre la musique et la mystique ont été évoquées par les philosophes, les poètes, les sages et les artistes. Dans la plupart des textes persans et arabes sur la musique, cet aspect apparaît au moins implicitement. Cependant l'idéologie rationaliste matérialiste apparue au XX[e] siècle en Iran, fit quelque peu perdre de vue le sens profond d'une tradition plusieurs fois millénaire, la menaçant dans sa forme et dans ses fondements. Dariouche Safvate, l'auteur de cet article (1), fut dans les années 1965-1980, l'un des premiers à réagir à ce courant destructeur, contribuant pour une grande part à la restauration de la tradition musicale authentique, en dirigeant notamment le Centre de Préservation et de Propagation de la Musique Traditionnelle Iranienne, institut soutenu par le gouvernement. C'est là que durant quelques années les maîtres de l'ancienne génération, qui avaient hérité au début du siècle du patrimoine des prestigieux maîtres du XIX[e] siècle, trouvèrent enfin de jeunes artistes dignes de leur succéder. L'auteur écrivit ce texte à une époque où la vie musicale était submergée

(1) Paru sous le titre « 'Erfân va musiqui-e irâni », in *Do maqâle dar bâre-ye musiqi-e irâni*. Sâzemân-e farhang o honâr, Téhéran, 1348/1969.

La translitération des termes persans a été donnée ici selon le système persan, même pour les mots arabes. Nous traduisons le terme *'erfân*, qui apparaît dans le titre, ainsi que ses dérivés par celui de mystique et de ses dérivés, faute de meilleur choix, et afin de ne pas alourdir le texte par des expressions comme gnose mystique, sapience, voie initiatique. Notons que le terme, d'ailleurs assez rare en Orient, de *tasavvof* ou *tariqat* (soufisme, voie soufie) n'apparaissent jamais dans cet article, et que le terme *'erfân* englobe des formes de spiritualité beaucoup plus larges que celle de soufisme.

d'une part par le courant de l'occidentalisation altérant la tradition ou tendant à l'ensevelir sous un flot de musique européenne, et d'autre part par l'invasion de la musique légère à travers les médias, qui corrompit d'une autre manière la musique savante en l'abaissant au goût du grand public. Si, depuis, la situation s'est nettement améliorée avec la disparition quasi totale de la musique légère, c'est grâce à un mouvement de réaction et de retour aux sources qui s'est amorcé à partir des années soixante-dix, et dont D. Safvate fut un des leaders.

Son opuscule *Mystique et Musique iranienne* résume des positions qui, tout en étant très personnelles, originales et pénétrantes, reflètent parfaitement le point de vue des musiciens attachés à l'esprit de la tradition, lesquels l'ont pratiquement tous suivi au moins dans ses vues. Ainsi, au-delà de l'aspect parfois polémique et tranchant, ses positions sont l'expression du caractère transhistorique, intemporel, de la Tradition et se rattache à une ligne de pensée que d'autres auteurs persans comme Sohravardi d'Alep, Ghazzâli ou Ruzbehân de Shirâz ont marquée par des pages très profondes sur la musique.

Mais la valeur de cet article tient aussi au fait qu'il n'est pas une spéculation abstraite comme beaucoup d'écrits anciens, mais le fruit d'une double expérience intensément vécue par l'auteur, celle de la musique et celle de la vie spirituelle. Ses compétences théoriques et pratiques sont appréciées de tous les maîtres de musique, notamment dans l'exercice du *setâr* (luth à long manche), et du *santur* (cymbalum), et sa pratique assidue de la voie mystique confère à ses paroles une autorité qui est peut-être sans équivalent dans ce domaine. De plus, sa vaste culture, à la fois orientale et occidentale (il a obtenu en France un doctorat en droit), au service d'un esprit brillant, l'ont aidé, grâce à Dieu, à défendre et peut-être à faire triompher la noble cause de la musique traditionnelle qui compte maintenant de fervents adeptes.

Nous donnerons de ce texte une version parfois abrégée de fragments secondaires qui, pour le lecteur occidental, ressortissent trop à un contexte spécifiquement iranien, et dont la suppression n'affecte pas le contenu du texte. Par ailleurs, un certain nombre de notes explicatives se sont avérées utiles à sa compréhension. (Pour plus d'information on se réfèrera à un ouvrage du même auteur : N. Caron et D. Safvate, *Iran, Les Traditions Musicales,* Buchet-Chastel, Paris, 1969 ; ainsi que J. During, *La Musique Iranienne, Tradition et Evolution,* A.D.P.F. Paris, 1984.)

Dans les premières pages, l'auteur considère que toute la période islamique de l'Iran jusqu'au début du XXᵉ siècle est marquée par la mystique, comme on le constate dans les arts et les sciences de cette période. Il montre que les interdits islamiques n'affectèrent que les musiques légères, mais en aucune façon le développement de la musique profonde, qu'elle soit populaire (le folklore rural) ou savante. Mieux, « les musiciens mystiques considéraient la musique comme un moyen de dévotion », comme Moshtâq 'Ali Shâh, mort en martyr en 1787. La valeur spirituelle de la musique persane traditionnelle est attestée par ses origines : les grands maîtres qui recréèrent le répertoire classique à la fin du XIXᵉ siècle furent des mystiques affiliés à des ordres soufis, tels Mirzâ 'Abdollâh, Somâ' Hozur qui faisait ses ablutions rituelles avant de jouer et qui arrangeait pour son instrument des mélodies sur certaines sourates du Coran, ou encore son fils Somâ'i qui marcha sur ses traces. [Citons encore 'Ali Akbar Farahâni, le plus grand d'entre eux (m. vers 1855).] Par ailleurs, la tradition musicale a emprunté beaucoup à la musique de l'opéra religieux, le *ta'zie* (comparable aux mystères de l'Europe médiévale), qui connut au XIXᵉ siècle un essor considérable. L'auteur mentionne enfin une source plus ancienne du répertoire classique, remontant à Esfahân au XVIᵉ et XVIIᵉ siècles, lorsque la mystique et les arts fleurissaient sous la dynastie des safavides, dont le fondateur, Sheykh Safieddin Ardebili fut un grand sheykh soufi, [d'ou le titre de « grand sofi » qu'on donna aux shâhs de Perse de cette époque].

Jean DURING.

TRADUCTION DU TEXTE PERSAN

Avant d'expliquer ce que signifie l'ethos mystique propre à l'art iranien, il semble utile de dire quelques mots sur le terme « traditionnel » *(asil)*.

Le terme *asil* a plusieurs sens tels que : qui possède un fondement, ce qui possède des racines, de haute lignée, de souche pure, pur, sans mélange, ferme et stable. Cette musique qui nous a été transmise « de poitrine à poitrine » (2) depuis les maîtres du passé comprend toutes ces significations là. Cependant, parmi les musiques qui sont répandues actuellement en Iran, bien que certaines possèdent une certaine valeur artistique, aucune ne peut prétendre au qualificatif de *asil*, car ou bien il s'agit de « musique de bazar » ou bien il s'agit de musique sérieuse et de valeur. Le genre « musique de bazar » est en fait une imitation de la plus basse musique de variété occidentale mêlée de musique légère des pays voisins et des pays arabes ; c'est une musique hybride dont on ne connaît pas l'origine et les sources et qui fait la désolation des artistes et des gens de goût. Quant à la musique que l'on peut appeler sérieuse (*sangin*, lourde) elle est en fait le résultat d'un effort des musiciens connaissant les règles de la musique internationale (européenne), pour aboutir à la création d'une musique iranienne polyphonique. Cette tentative n'est pas encore parvenue à des résultats positifs, elle n'est pas arrivée au point qualifié plus haut de « ferme et stable » car elle en est encore au stade de l'expérimentation, et de toute façon on ne peut la qualifier de musique traditionnelle de l'Iran.

Pour connaître la musique traditionnelle iranienne ainsi que son esthétique et sa philosophie, il faut connaître la mystique, ses objectifs et ses méthodes, faute de quoi, non seulement on ne saura tirer profit de la musique traditionnelle, mais encore on en sera déçu et ennuyé. Dans ce bref article, il n'est pas possible malheureusement, de s'étendre longuement sur la mystique, mais dans les explications qui suivront sur les particularités de la

(2) Cette expression courante, littéralement traduite exprime bien cette communication du cœur qui est indispensable à la transmission de la musique.

musique iranienne, nous discuterons bien entendu des caractères propres de la mystique et de leur influence sur la musique.

LES CARACTERES TRADITIONNELS DE LA MUSIQUE IRANIENNE

1) Perfection.

Le but essentiel de la mystique est la perfection, aussi bien du point de vue physique que du point de vue de l'âme, de l'intérieur (3). Donc, le premier devoir des arts spirituels est de créer une sorte de perfection artistique afin que le concept éminent et ultime de perfection prenne un sens radical. La perfection dans l'art a deux aspects : l'un du point de vue de l'artiste qui crée une œuvre, et l'autre du point de vue de l'amateur qui en bénéficie. Au cours d'années d'exercice, l'artiste doit à ce point s'immerger dans son art que même son allure apparente se mette en harmonie avec l'art qu'il pratique, à ce point qu'il arrive que des transformations apparaissent dans ses membres. Ainsi les changements que l'on voit dans les mains d'un joueur de percussion *(zarb)* ne seront pas les mêmes que ceux qui affecteront un joueur de *santur* (sorte de cymbalum). Mais du point de vue spirituel, la perfection d'un artiste s'obtient lorsque progressivement son attention se coupe de l'extérieur et des apparences et se concentre sur l'intérieur et le caché. Si l'artiste est l'agent *('âmel)* de son art, si l'acte *('amal)* est son art, et son instrument de travail (par exemple le luth) le moyen *(mo'amel)*, nous dirons qu'entre l'agent et le moyen (l'artiste et ses instruments de travail) il existe une opposition. Le résultat de cette opposition est l'acte, c'est-à-dire l'œuvre d'art qui voit le jour. Tant qu'il n'existe pas une union complète entre l'agent, l'instrument et l'acte, l'art n'arrive pas à sa perfection. Pour ainsi dire, l'artiste doit faire un avec son instrument de travail.

(3) L'« intérieur » entendu ici au sens purement spirituel, qui rejoint la notion de Dieu même dont l'un des noms est « l'Intérieur ».

Cette unité s'exprime en langage philosophique par les termes *'eyniyat* ou *inhamâni* (4).

Dans ce processus d'unification il est possible de prêter plus d'attention au perfectionnement de l'instrument, mais dans les arts spirituels on fait davantage attention à l'agent lui-même. Cette attitude peut s'appeler « attention, vigilance interieure » ; le résultat de cette manière de penser est que le moyen (c'est-à-dire l'instrument) demeure d'apparence simple et cette simplicité exerce une influence sur les deux autres éléments, c'est-à-dire l'action (l'art) et l'agent (l'artiste). La simplicité, la modestie, l'absence de prétention et la réserve, ou en termes de mystique l'humilité, « n'être rien » *(nisti)* en sont les fruits. La perfection de l'artiste se réalise par cette voie. Au contraire, la complication et l'emphase, causent une augmentation des sentiments de prétention, d'ostentation, ou en termes de mystique d' « être plein d'être » *(hasti)* (5).

Le meilleur exemple à ce sujet est donné par le *zarb*, ou *tombak*, instrument à percussion. La peau de cet instrument ne comporte pas plus de deux zones : le centre et les bords. En frappant des doigts le centre de la peau on obtient un son grave et résonnant, comme lorsque l'on dit « bak ». De prime abord il semble que cet instrument ne puisse que produire ces deux sons, mais le résultat de la perfection de l'instrumentiste, c'est que les sortes de sonorités et de rythmes que l'on peut obtenir sur cet instrument « simple » sont si riches et variés, qu'on ne peut s'en faire une idée a priori (6). Dans le *tombak*, entre l'agent et l'instrument, entre les mains de l'interprète et la peau, il n'y a aucun intermédiaire de bois ou de métal et les doigts sont en contact direct avec la partie qui produit le son (la peau), de sorte que plus les doigts se perfectionnent, plus ils acquièrent une maîtrise de « l'instrument ».

(4) Toute cette problématique est directement inspirée de la gnose islamique qui pose dans l'absolu l'identité de la connaissance du connaissant et du connu.

(5) Les deux termes *nisti* et *hasti* signifient le fait de « ne pas être » opposé à « être », ce qu'il faut comprendre dans le sens où les sages préconisent : « ne sois pas, afin d'être » *(nist sho tâ hast shavi)*, c'est-à-dire, vide-toi de ton existence illusoire afin de recevoir l'être véritable.

(6) Le nombre de sonorités distinctes obtenues par les virtuoses dépasse largement la cinquantaine. On pourrait citer également des instruments aussi simples que le luth *setâr* (à trois cordes une double) ou le *ney*, simple roseau, dont les richesses expressives sont considérables.

L'autre point à souligner concernant le perfectionnement spirituel de l'artiste, c'est que dans les arts mystiques il existe des finesses qui, du point de vue des personnes non initiées, ne sont d'aucune importance. Ces finesses *(rize kârihâ)* sont indispensables pour la maîtrise des muscles et des nerfs, le développement de la mémoire et la force d'imagination et de représentation, pour la justesse des réflexes et le renforcement de la puissance cérébrale de concentration et en fin de compte pour ce que nous avons appelé le travail intérieur et mystique et qui peut se résumer par « perfectionnement » de l'artiste.

Ainsi donc, si le but est seulement d'attirer l'attention des spectateurs ou des auditeurs, ou d'accéder à une réputation ou d'être vénéré par les gens ou encore de faire fortune, alors se donner de la peine dans la voie de la musique mystique sera pour lui perdre son temps et manquer son but, car en assimilant toutes les subtilités dont nous parlons, non seulement il ne touchera pas la sensibilité des amateurs, mais encore il les fatiguera et les ennuyera. La différence qui est apparue aujourd'hui en Iran entre la musique légère « pour tous » et le style « traditionnel » provient de ce point là, car depuis que les moyens de diffusion furent introduits en Iran, un grand nombre de musiciens comprirent vite qu'il fallait mettre au point un style nouveau « pour plaire au peuple » afin d'acquérir renom et fortune (7). Et ceux des musiciens qui restèrent indifférents à ces nouveaux besoins sociaux, furent plongés dans une situation désespérée, au point qu'un grand joueur de *ney* en tomba malade et mourut dans la misère ; au contraire, ceux

(7) A l'époque où écrit, l'auteur, les vedettes de la musique légère étaient effectivement parvenues au sommet de la gloire et de la fortune, tandis que les maîtres authentiques vivaient pour eux-mêmes, complètement ignorés du public. Depuis ces dernières années, la situation a changé car seuls les musiciens traditionnels sont plus ou moins en mesure de poursuivre leurs activités, tandis que la demande de musique authentique a fortement augmenté.

qui avaient choisi cette nouvelle voie comptèrent parmi les gens fortunés.

Cette question de l'opposition entre le style ancien et le style actuel surgit dans tous les domaines de l'art. L'exemple de la marquetterie est assez explicite sur ce point. Dans le passé, l'art de la marquetterie était basé sur la finesse. De nos jours cette finesse s'est changée en grossièreté, car la finesse nécessite tant d'années de travail et finit par coûter si cher qu'elle dépasse le pouvoir d'achat des amateurs. Aussi, plus le travail est grossier et bâclé, plus il est vite fait et plus il revient bon marché. Le résultat est que la disparition des « finesses » a été compensée par le jeu avec les couleurs. De nos jours, les pièces de marquetterie sont composées de couleurs vives et voyantes, telles que rouge, vert et jaune. Dans une pièce ancienne qu'il faut examiner à la loupe pour en apercevoir les détails, jouer avec les couleurs n'avait pas de sens. Mais de nos jours les pièces grossières font apparaître de manière contrastée les nuances de couleurs, afin que l'acquéreur ne fasse pas attention à la qualité du travail. Dans le passé les contrastes de couleurs n'étaient pas importants car ce qui était pris en considération c'était la finesse et la précision dans les détails et le dessin. Pour apprécier une pièce de marquetterie ancienne, il faut d'abord disposer d'un certain temps, puis l'examiner de près ; par contre, pour une pièce de marquetterie actuelle, il ne faut pas beaucoup de temps car les contrastes de couleur se perçoivent d'un seul coup d'œil, et même de loin. Pour apprécier une œuvre d'art ancienne, l'amateur doit s'en approcher de près et c'est là le signe que tant que n'est pas réalisé ce principe de « proximité » entre l'œuvre, la philosophie et la pensée de l'artiste, on ne peut comprendre l'art ancien. Au contraire, l'art d'aujourd'hui n'a plus besoin de cette proximité et on peut le saisir de loin. Cette « distance » entre l'artiste et l'amateur d'art est apparue dans la musique avec l'inauguration des salles de concert et est arrivée à son comble avec le développement de la radio, de la télévision et du disque ; c'est une question qui mériterait d'être approfondie et méditée.

La perfection, du point de vue de l'amateur et du connaisseur constitue un sujet de discussion à part. En résumé, il faut dire que la musique que l'on considère

comme traditionnelle iranienne, nécessite de la part de l'auditeur un minimum de connaissance et de familiarité, faute de quoi il ne la comprendra pas. D'un autre côté, s'il n'existe pas une identité de vues entre l'auditeur et le créateur ou l'interprète authentiques de cette musique, ou s'il n'y a pas au moins une « proximité », non seulement l'auditeur n'en tirera pas profit, mais encore en recevra l'effet contraire.

Les anciens disaient que l'art d'écouter la musique est encore plus difficile que sa pratique. Ceci peut sembler exagéré de prime abord, mais si nous examinons le fond de la question, cela n'est pas loin de la vérité, et il ne faut pas minimiser l'effet que les artistes exerçaient sur les amateurs d'art. Ainsi les maîtres de musique d'autrefois ne jouaient pas devant des personnes étrangères ou comme on dit « non initiées ». Il est possible que cette attitude ne semble pas correcte de nos jours, mais il s'agit néanmoins de l'indice important de toute une philosophie. Il n'y a rien qui influe davantage la déviation des musiciens que l'opinion des auditeurs non qualifiés. L'encouragement de la part des auditeurs, destinés à un artiste qui cherche à se faire valoir comme un charlatan, ou inversement, la désapprobation d'un artiste à la pensée profonde, d'un homme sensible et réfléchi dans la pratique de son art, sont des éléments de déviation pernicieux pour les artistes. Ainsi les maîtres anciens ne permettaient pas aux non-initiés de leur faire des éloges. C'est bien là l'extrême opposé de l'attitude charlatanesque qui prévaut de nos jours où les charlatans et les gens sans art sont parvenus au summum de la gloire et de la fortune, et pour cette raison il est possible que certains n'apprécieront pas cette sorte de comportement. Le concept de « non-initié » prévalait dans toutes les branches de l'art ancien, comme le dit Hâfez :
« Un prétentieux voulut faire apparaître le mystère de derrière le voile,
Une main invisible surgit et frappa la poitrine du non-initié. »

En se conformant à cette philosophie, les artistes présentaient toujours le contenu de leur art dans une forme qui, pour le profane, était étrange et difficile à accepter. C'est pourquoi il faut faire certains efforts pour comprendre la musique traditionnelle iranienne. Par ailleurs,

l'auditeur doit, lui aussi, tâcher de se perfectionner afin que la musique prenne un sens et qu'un monde nouveau s'ouvre pour lui.

2) Liberté.

La question de la liberté dans la musique traditionnelle iranienne se présente sous deux aspects : liberté de rythme et improvisation.

a) Bien entendu, il existe des pièces ou des *gushes* (8) dont le rythme est parfaitement défini et clair, mais les parties essentielles du répertoire traditionnel sont de rythme libre. Ces parties sont appelées « chants » *(âvâz)*, et on les considère d'ordinaire comme « sans rythme », ce qui est faux car tous ces *gushes* ont un rythme et une accentuation particulière. Seulement il existe en eux une certaine marge de liberté qui permet au musicien d'exprimer dans ces mélodies son état et ses sensations intérieures. Peut-être faut-il entendre par cette expression « sans rythme » le fait que la plus grande partie de la musique iranienne (les *âvâz*) ne peuvent pas être mise entre des barres de mesure régulières comme dans le système de transcription occidental et ne cadrent pas avec un rythme à 2 ou 3 temps. Quoiqu'il en soit, cette liberté rythmique est un élément à double tranchant, à la fois bénéfique et nuisible.

En effet, s'il est mis dans les mains d'un maître de musique, c'est un moyen qui lui donne la possibilité et le pouvoir de refléter son état, ainsi que celui de l'auditeur, en apportant des variations appropriées dans les rythmes et le phrasé. Par exemple, si l'auditeur est triste et déprimé, l'interprète peut apporter de telles modifications dans le rythme d'un ou plusieurs *gushes*, tout en préservant le caractère essentiel de ces *gushes*, il le transforme en une mélodie triste, en harmonie avec l'humeur

(8) On dénombre entre 300 et 500 *gushes*, ou mélodies modales dont la durée varie entre une demi ou quelques minutes. Ils sont regroupés en 12 ou 14 systèmes modaux (*dastgâhs* et *âvâz*) dont l'ensemble constitue le *radif*, le modèle académique des mélodies modales. Les pièces rythmées (préambules, danses, chansons) n'entrent pas dans le repertoire du *radif*, mais sont des compositions basées sur ce *radif*.

de l'auditeur, si bien qu'entre lui et l'auditeur s'établisse une harmonie et une « sym-pathie ». Petit à petit, en introduisant des modifications graduelles et imperceptibles dans les rythmes qu'il interprète, il oriente l'attention de l'auditeur vers une autre direction, il « retourne » son état intérieur et à la place de la tristesse il crée un état d'introspection *(ta'amoq)* et de méditation *(morâqebe)* ou encore induit un état de joie. L'histoire que l'on attribue à Fârâbi confirme cette question (9) :

Il se trouvait à la cour d'un gouverneur qui lui était hostile, si bien que ses jours étaient en danger. Pour se tirer d'affaire, il trouva aussitôt ce remède : il prit un instrument et commença à jouer une mélodie réjouissante qui ravit et divertit l'assemblée. Ainsi il leur donna envie d'écouter sa musique ; puis doucement, de manière insensible, il apporta de telles modifications que les auditeurs entrèrent dans un état de tristesse et de nostalgie et se mirent à pleurer. Il changea encore de mélodie et plongea les auditeurs dans le sommeil, après quoi il s'enfuit.

Cette histoire est-elle véridique ? Cela n'a pas d'importance pour nous. Ce qui compte, c'est que dans le passé la musique était considérée comme un moyen spirituel grâce auquel on pouvait opérer n'importe quelle forme de changement dans l'âme.

Cependant, la liberté de rythme, dans les mains d'interprètes sans éducation, devient un prétexte à la paresse en les dispensant d'apprendre la musique de façon précise, et leur permet de transformer la physionomie de toute mélodie de toutes les façons que leur technique imparfaite le nécessite.

b) L'improvisation est une des particularités manifestes de la musique iranienne. Dans le passé, l'improvisation était le fondement de la musique, mais on l'entendait dans son sens éminent et les débutants n'avaient pas le droit d'improviser. Quelques-uns des élèves encore vivants du maître Aqâ Hoseyn Qoli (m. 1915) se souviennent que l'un d'eux avait quelque peu changé l'air qui constituait sa leçon (parce qu'il avait un trou de

(9) Il s'agit d'une légende bien connue mais dont l'auteur donnera plus loin une explication originale.

mémoire ou parce qu'il était pressé d'en arriver à la suite du répertoire) ; pour que l'esprit de l'élève soit pour toujours conscient de l'ordre et de la discipline précise du *radif* de la musique traditionnelle ; il lui enfonça la pointe de son plectre en métal dans la jambe à tel point que le sang jaillit. Il nous faut donc définir l'improvisation telle que les anciens la concevaient. L'improvisation était une voie et un procédé qui donnait aux musiciens le pouvoir et la possibilité d'apporter dans l'interprétation de la musique les modifications qu'ils jugeaient nécessaires aux besoins de leur état et de leur sensation (*keyfiat*) intérieure. Voyons ce que signifie cette définition. Tout d'abord il faut considérer à quelle personne était appliqué le terme de « connaisseurs de la musique » (10).

(à suivre)

Dariouche SAFVATE.
(Avant-propos, traduction et notes par *Jean DURING.*)

(10) Le terme *musiqdân* signifie celui qui connaît la musique plutôt que « musicien », terme évoquant seulement la pratique.

LES LIVRES

Melkitsedeq ou la Tradition primordiale, par Jean Tourniac (Albin Michel, 1983).

L'intérêt de ce livre pour les lecteurs des E.T. réside surtout dans la grande richesse de sa documentation. L'ouvrage est divisé en cinq parties :

I La Tradition primordiale et Melkitsedeq dans l'œuvre de René Guénon,
II Melkitsedeq et le Judaïsme,
III Melkitsedeq dans l'Islam,
IV Melkitsedeq dans le Christianisme,
V Melkitsedeq et l'initiation sacerdotale.

La première partie ne constitue évidemment qu'un rappel pour les lecteurs de Guénon ; la deuxième et la quatrième parties, en revanche, contiennent de précieux renseignements sur les positions respectives du Judaïsme et du Christianisme vis-à-vis de ce personnage énigmatique. On sait généralement que le Christianisme insiste sur la supériorité de Melkitsedeq (précurseur du Christ) sur Abraham, mais il est moins connu que des rabbins aient essayé d'établir la supériorité d'Abraham. Il est intéressant d'apprendre qu'une imprécision grammaticale du texte hébreu ne permet pas en fait de reconnaître avec certitude qui, des deux personnages, donne le pain et qui reçoit la dîme. On pourrait d'ailleurs voir, dans cette imprécision, une façon d'éluder tout débat sur la hiérarchie, et nous aurions là un bel exemple de cette politesse traditionnelle si bien définie par Ibn 'Arabî (*Sagesse des Prophètes,* verbe de Moïse) qui consiste à reconnaître et à respecter les différentes vocations spirituelles. L'auteur démontre d'ailleurs que la question de supériorité n'a pas à se poser dans ce domaine.

Dans la troisième partie, l'auteur cherche à prouver que l'Islam connaît aussi Melkitsedeq : le Coran confirme les deux Testaments, donc ceci implique, selon l'auteur, la reconnaissance tacite du rôle de Melkitsedeq vis-à-vis d'Abraham. Mais l'auteur relève lui-même les divergences entre le Coran et la Bible. Rappelons d'ailleurs à ce propos que si l'Ancien Testament est un livre canonique pour le Christianisme, le Coran, tout en reconnaissant le caractère révélé de la Torah, reproche aux Juifs de l'avoir altérée. L'auteur fait appel en outre au rôle que joue Melkitsedeq chez les Ismaéliens, mais là encore il ne faut pas oublier que ces derniers sont en quelque sorte atypiques et ne représentent pas l'Islam en général ; c'est d'ailleurs la raison pour laquelle Guénon n'a jamais parlé du rôle de Melkitsedeq par rapport à l'Islam ;

pour ce dernier, la Tradition primordiale est représentée par El-Khidr.

Dans la dernière partie et un peu dans le même esprit, Jérusalem est qualifiée de centre de « trois » religions monothéistes. Rappelons néanmoins que Jérusalem n'est que la troisième ville sainte de l'Islam, la deuxième étant Médine et le centre indiscuté La Mecque. Notons d'ailleurs en passant que la question n'est pas simple non plus pour le Judaïsme : son centre étant au fond constitué par l'arche d'alliance, l'assimilation de Jérusalem à Salem ne peut se faire que *cum grano salis*. Dans ce genre de débat on ne peut d'ailleurs jamais assez souligner que ces villes ne sont que les reflets terrestres d'un centre qui n'est pas de ce monde, ce que l'auteur rappelle à plusieurs reprises.

L'ouvrage se termine par la conclusion : Melkitsedeq = Tradition primordiale. Si Melkitsedeq est bien l'un des témoins de la Tradition primordiale pour le Judéo-Christianisme (mais il n'est pas le seul, pensons à Elie, Salomon, aux Rois-Mages, etc.), nous avons vu qu'il semble difficile de lui reconnaître ce rôle dans l'Islam, sans parler des autres traditions ; pensons à l'Hindouisme par exemple pour lequel Manu remplit la fonction correspondante.

Cependant, si l'on tient compte de ces quelques réserves, on lira avec profit ce livre érudit (une précieuse bibliographie y est adjointe) sur un thème dont on peut dire qu'il est d'actualité en cette fin de cycle.

Ernst KÜRY

Le Directeur : A. André VILLAIN

Imprimerie Saint-Michel 5, Rue de la Harpe - Paris 5e 1er Trimestre 1984

ÉTUDES TRADITIONNELLES
Directeur-Administrateur :
A. VILLAIN

Les abonnements sont souscrits pour la période du 1er Janvier au 31 Décembre. Tous expirent avec le No de Oct. Nov. Déc.
(Seuls les abonnements renouvelés ne subissent pas d'interruption)

« Nous n'adressons pas de rappel »

NOTES

Notre revue parait actuellement sous la forme de quatre numéros d'environ 48 pages, de Jan. à Déc.

Conditions pour 1984 :

Prix de vente du numéro au magasin .... **30,00 frs**

Abonnements à la série de 4 nos :
FRANCE, pris au magasin .... **90,00 frs**
» franco de port .... **130,00 frs**

Départements d'Outre-Mer .... **150,00 frs**
(Recommandation obligatoire comprise)

Pays voisins : Allemagne Fédérale, Angleterre, Belgique, Hollande, Italie, Luxembourg, Suisse franco de port.. **140,00 frs**

Autres Pays .... **180,00 frs**
(frais de recommandation obligatoire compris)

Prix des collections anciennes :

1964 à 1974 chaque année prise au magasin .... **150,00 frs**
1975 à 1983 prise au magasin .... **100,00 frs**
+ frais d'expédition recommandée

Nous consulter pour l'expédition de chacune de ces années ainsi que pour les années antérieures, que nous recherchons en permanence.

Nous pouvons adresser l'un de nos exemplaires restant en stock contre la somme de 25 francs.

Paiement par versement à notre C. C. P. PARIS 568-71 ÉDITIONS TRADITIONNELLES ou par chèque bancaire.

ÉTUDES TRADITIONNELLES

Rédacteur en chef : **Leo SCHAYA**

85e ANNÉE — AVRIL - MAI - JUIN — No 484

HOMMAGE A TITUS BURCKHARDT

UN PORTE-PAROLE DE LA TRADITION UNIVERSELLE

Titus Burckhardt était le descendant d'une ancienne famille patricienne de Bâle qui s'était déjà signalée depuis plusieurs générations par une remarquable lignée d'écrivains, de savants et d'artistes de grand renom. Dans les domaines où il devait lui-même acquérir une grande autorité, l'islamologie et la connaissance des arts, il comptait dans sa parenté deux prédécesseurs célèbres : Jean-Louis Burckhardt, explorateur de l'Arabie qui, sous le nom de Cheikh Ibrâhîm, accomplit en 1815 le pèlerinage à La Mecque dont il fut le premier Européen à rapporter une description authentique, et Jacob Burckhardt, historien de l'art et spécialiste de la Renaissance italienne, désigné par certains comme l'un des meilleurs esprits du siècle dernier.

Né à Florence en 1908, il était fils du sculpteur Carl Burckhardt dont il suivit d'abord les traces. Travaillant comme dessinateur et sculpteur, il ressentit très tôt le besoin d'élargir sa connaissance des arts traditionnels et folkloriques dont il avait pressenti que la signification et la portée dépassaient de beaucoup les idées que l'on s'en faisait couramment alors. Un premier séjour au Maroc lui fournit l'occasion d'étudier plus complètement la fonction de l'art dans une société demeurée encore largement traditionnelle, en même temps qu'il apprenait l'arabe et, de façon générale, se familiarisait avec la civilisation musulmane sur laquelle il devait par la suite écrire plusieurs ouvrages qui ont réellement contribué à en renouveler la compréhension. De la même époque datent ses premiers contacts avec des représentants de la tradition soufique qu'il se mit à étudier en profondeur et dont il allait devenir l'un des interprètes les plus autorisés en Occident. Son attention avait été particulièrement attirée sur le traité fondamental d'Abdul-Karîm al-Jîlî, *Al-insân al-kâmil* (« L'Homme universel ») dont

il traduisit d'importants extraits qui furent publiés dès 1937 dans les *Etudes Traditionnelles* et réunis plus tard en un volume datant de 1953 et réédité en 1974.

Rentré en Suisse, Titus Burckhardt prit la direction de la maison d'édition Urs Graf, à Olten, spécialisée dans les livres d'art et les fac-similés de manuscrits anciens. Excellent connaisseur de l'art populaire — comme en témoigne en 1939 sa contribution au numéro spécial des *Etudes Traditionnelles* sur le folklore — il publia plusieurs ouvrages sur des sujets s'y rapportant, en particulier, en 1943, un beau volume sur le Tessin dont il était à la fois l'auteur et l'éditeur. Il lança aussi une remarquable collection intitulée « Hauts lieux de l'esprit » (*Stätten des Geistes*) où figuraient notamment des livres sur le mont Athos, le Sinaï, l'Irlande, Kyôto, ainsi que trois autres de sa plume et illustrés de ses propres dessins et photographies sur Chartres, Sienne et Fès. C'est encore en allemand qu'il rédigea le texte de deux autres ouvrages illustrés, l'un sur le Maroc, « Pays en marge du temps » (*Land am Rande der Zeit*), et l'autre, qui parut plus tard également en anglais, sur l'Espagne musulmane.

Parallèlement il poursuivait ses travaux et recherches, non seulement sur la civilisation islamique et le soufisme, mais aussi sur les doctrines ésotériques et les sciences traditionnelles d'Orient et d'Occident. Dans le domaine de l'islamologie, il publia chez des éditeurs français une *Introduction aux doctrines ésotériques de l'Islam* (réédition refondue et augmentée d'une étude d'abord publiée sous le titre *Du Soufisme*), dont sa traduction déjà mentionnée du traité de Jîlî constituait en quelque sorte une illustration, comme le fut également le volume intitulé *La Sagesse des Prophètes* et réunissant les passages les plus importants des *Fuçûç al-hikam*, de Muhyi-d-Dîn ibn 'Arabî, qu'il avait traduits avec de substantiels commentaires. A ces traductions si utiles pour la connaissance et la compréhension du soufisme devait s'ajouter celle des *Lettres d'un maître soufi*, du sheikh Al-'Arabî ad-Darqâwî, précieux exemple d'un grand enseignement spirituel. Toujours das ce domaine de la tradition soufique, on mentionnera encore sa *Clé spirituelle de l'astrologie musulmane* d'après Muhyi-d-Dîn ibn 'Arabî, petit ouvrage d'une rare densité confirmant que Titus Burckhardt aura été en

notre temps l'un des interprètes les plus qualifiés de la pensée du « Sheikh al-akbar », le « plus grand Maître ».

Son traité sur l'alchimie, qui est l'une de ses œuvres majeures, fut rédigé et publié d'abord en allemand. Quelque temps plus tard se produisit un épisode fâcheux que l'on ne saurait passer sous silence. Sans aucune autorisation de sa part et à son insu, les éditeurs de la revue *Planète*, à Paris, firent paraître une prétendue version française de cet ouvrage dont elle était plutôt une falsification adaptée à leurs idées assurément fort différentes de celles de l'auteur. Plutôt que de recourir à la justice, Titus Burckhardt préféra que fût publiée une traduction française réellement authentique et honnête, laquelle parut bientôt sous le titre *Alchimie, sa signification et son image du monde* et avec la mention « seule édition française autorisée par l'auteur ». Le livre parut aussi en versions — dûment autorisées — italienne, espagnole et anglaise. Il demeure certainement le plus perspicace et le plus profond qui ait paru à notre époque sur cette science traditionnelle qui a fait l'objet de tant de fausses interprétations.

Principes et méthodes de l'art sacré est un autre ouvrage d'une grande importance venu opportunément clarifier les idées si souvent erronées ayant cours en ce domaine. Eclairant la fonction de la symbolique et montrant que, dans l'expression artistique, la beauté est inséparable de la Vérité, il représente une contribution majeure au courant de la pensée traditionnelle en notre temps.

La compétence de Titus Burckhardt en ces matières s'était imposée suffisamment pour que les organisateurs du Festival du monde de l'Islam, en 1976 à Londres, lui confient la rédaction d'un ouvrage général sur l'art musulman. Il en fit un authentique chef-d'œuvre désormais indispensable à une véritable appréciation du sens spirituel de cette tradition artistique. Malheureusement ce livre admirable n'a paru jusqu'à présent qu'en anglais.

Dès 1972, quand l'U.N.E.S.C.O. eut décidé d'entreprendre une action internationale pour la préservation des trésors culturels de Fès, les amis qu'il avait gardés au Maroc insistèrent pour que Titus Burckhardt y fût désigné comme expert. Il y déploya pendant six ans une

activité digne d'admiration au service des valeurs les plus authentiques de la Tradition et, certainement, cette ville-témoin de la civilisation musulmane gardera de lui encore longtemps un souvenir reconnaissant.

Son autorité et son prestige étaient devenus tels en matière d'art et d'architecture islamiques que les autorités d'Arabie saoudite lui confièrent l'expertise des plans élaborés par un grand bureau d'architectes de Chicago pour l'édification des bâtiments de l'université Roi Abdul Aziz à La Mecque et à Djeddah. Il ne s'agissait évidemment pas d'une expertise technique, mais sa tâche consistait à veiller au respect des formes et normes traditionnelles de l'Islam dans la construction de ces édifices, et personne sans doute n'aurait pu s'en acquitter avec plus de compétence que lui.

Il conviendrait, pour être complet, d'énumérer encore plusieurs autres publications et articles de Titus Burckhardt en français, en allemand et en d'autres langues, notamment sur les arts populaires et les sciences traditionnelles (1). Les notes qui précèdent et qui ne mentionnent que les plus importants de ses travaux ont surtout pour intention de relever qu'il aura été en notre siècle et à la suite de René Guénon et de Frithjof Schuon — sans oublier Ananda K. Coomaraswamy — l'un des porte-parole les plus qualifiés et les plus éminents de la Tradition et de la Vérité.

Roger DU PASQUIER.

(1) *N.D.L.R.* Cf. la rubrique « Les Livres » de ce numéro.

DE L'AUTEUR ET DE SON ŒUVRE

Malgré notre grande peine, malgré les souvenirs inoubliables qui refluent en masse depuis la disparition de Titus Burckhardt, nous allons nous efforcer d'écrire cette contribution en cédant le moins possible à l'émotion et à la subjectivité. Ce faisant nous avons le sentiment d'avoir le comportement qu'il aurait le plus apprécié. Ainsi n'offusquerons-nous pas sa simplicité et son humilité à toute épreuve, sa rigueur intellectuelle (abrupte, sans doute, pour certains) par un hommage dithyrambique. Il avait horreur du creux et du clinquant, et tout particulièrement en paroles. A son contact on apprenait le difficile dépouillement des illusions du monde et de l'ego, non sans que parfois l'amour-propre prenne de rudes coups : Burckhardt nous fit détruire un lot de nos peintures... conformément à la règle : « Brûle ce que tu as adoré... » Il avait l'art de détecter les mirages mentaux et sentimentaux pour en faire faire table rase ; son approche, naturellement impressionnante, pouvait devenir redoutable pour l'énergumène prétentieux et sot. Mais cet abord cachait une bonté et une sollicitude inattendues pour celui qui venait à lui en toute sincérité et avec résolution, soucieux seulement d'exercer son intelligence à discriminer et à réaliser. L'interlocuteur découvrait alors un homme subtil, plein d'humour, tout à la joie de faire partager son savoir et d'élever autant que possible à son niveau. Une anecdote significative, l'arrivée du chat quémandant une caresse, l'approche d'un oiseau enhardi sous la tonnelle, étaient les prétextes et moyens les plus courants pour détendre ou reposer de l'effort d'attention prolongée. A l'issue d'entrevues aussi denses on s'en allait rechargé à bloc. Il fallait ensuite des jours pour assimiler ce qui avait été transmis. Telle était la charité intellectuelle de Burckhardt, charité certes exigeante et non prodiguée à tout venant — pourquoi « jeter des perles devant les pourceaux » ? (Matt. VII, 6) —, mais qui

savait être au besoin assortie d'une patience et d'une délicatesse extrêmes.

***

On le devine à ces notations, Burckhardt n'était pas un personnage monolithique. Il convient d'insister au moins sur deux dimensions qui ont caractérisé l'homme et l'œuvre.

1. Il est né sous le signe de l'art. Dans sa proche parenté figurait un historien réputé de l'art italien ; son père était sculpteur et lui-même (né à Florence !) a entrepris des études artistiques (sculpture, dessin, histoire de l'art...). Cette formation marquera fortement ses activités ultérieures et pourtant elle ne fera pas de lui un artiste au sens courant du mot : il n'a produit à notre connaissance aucune « œuvre d'art » susceptible d'être exposée dans une galerie ou dans un musée.

2. C'est que, conjointement, l'appel de l'Orient est venu très tôt contrebalancer goût et talent artistiques. Cet appel, dans lequel la part de l'exotisme et du dépaysement paraît avoir été nulle, s'est concrétisé par une étude sérieuse de la langue arabe. Fortifié par l'amitié exemplaire de Frithjof Schuon, Burckhardt a ainsi acquis une connaissance des doctrines philosophiques (Avicenne, Ghazalî), métaphysiques et ésotériques (Ibn 'Arabî, Jîlî, etc.) de l'Islam qu'il est parvenu d'autant mieux à maîtriser qu'il a fait la rencontre providentielle de maîtres spirituels dans le Maroc traditionnel où il a vécu à plusieurs reprises.

Toute sa vie s'est trouvée conditionnée par cette bipolarité :

1. — *La part de l'art.*

Il a réalisé, écrit et édité des livres d'art.

Pendat plusieurs décennies il a été la cheville ouvrière d'une maison d'édition de Suisse alémanique se consacrant à la reproduction en fac-similé de manuscrits à enluminures anciens. Pour ces réalisations de très haut niveau, le cliché photographique ne suffisait pas et, avec

la participation active de son épouse, il s'astreignait à de longues séances de notation chromatique en vue de rendre l'original avec la plus grande fidélité possible. Pareil travail tenait à la fois de l'artiste et de l'artisan et il va sans dire que la qualité des ouvrages à tirage limité ainsi sortis des presses a valu à Urs Graf Verlag une réputation mondiale (1).

Au cours des années 50 a été créée la collection « Hauts lieux de l'Esprit » (Stätten des Geistes). Burckhardt a écrit pour elle trois livres illustrés par ses propres photographies et dessins :

Sienne, ville de la Vierge
Fès, haut lieu de l'Islam
Chartres, genèse de la cathédrale.

Si aucun des trois n'a été traduit dans notre langue, le public français a, par contre, eu la primeur d'un maître livre, *Principes et Méthodes de l'Art sacré*, publié par Derain en 1958. Ce livre donne leur forme définitive à divers articles sur l'art parus dans *Etudes Traditionnelles* à partir de 1938-1939. Le chapitre concernant l'art musulman a plus récemment fait l'objet d'un nouveau livre qui reprend le sujet de façon exhaustive et en traite magistralement toutes les incidences esthétique, intellectuelle et spirituelle. Il s'agit de *Art of Islam, Language and Meaning*, publié en 1976 à l'occasion du Festival islamique de Londres où Burckhardt a joué un rôle de premier plan. Cet ouvrage, qui constitue sans doute le couronnement de son œuvre, est révélateur de ce qui a sollicité l'intérêt de Burckhardt, à savoir l'application de la géométrie à l'art sous toutes ses formes :

— architecture
— abstraction (arabesques, entrelacs, etc.)
— calligraphie.

Il était un visuel, mais c'est moins l'art figuratif sensible, voire sensuel, étudié par son ancêtre qui accrochait

(1) A cet égard il y aurait à faire des rapprochements entre Burckhardt et Coomaraswamy, (cf. Essex House Press). Leur communauté de vues ne se limite pas au plan éditorial, mais une étude comparative sortirait du cadre proposé et nous ne faisons que la suggérer.

son regard que la représentation abstraite, « idéale » au sens platonicien, de la ligne et des volumes. Qu'il considère la calligraphie, les entrelacs ou les *muqarnas* arabes, il y reconnaissait l'inhérence de l'Unité dans la multiplicité (ou de l'envers dans l'endroit), c'est-à-dire des implications et résonances profondément métaphysiques et soufies.

Cette tendance « architectonique » explique l'intérêt de Burckhardt pour les monuments prestigieux du passé et l'attirance pour certaines villes comme Sienne et Fès dont le cadre de vie est un chef-d'œuvre d'harmonie, leur urbanisme réalisant un merveilleux équilibre politique, sociologique et artistique. Aussi ne s'étonnera-t-on pas d'apprendre qu'il fut, à partir de 1972, chargé par l'Unesco d'une mission de sauvegarde de la ville qu'il a aimée entre toutes : Fès.

2. — *La part de l'Orient.*

Burckardt n'avait pas trente ans quand il a commencé à collaborer aux *Etudes Traditionnelles* (dès 1934 le numéro spécial sur l'Islam contient des photographies prises par lui au Maroc). En 1937 ont été publiés ses premiers écrits et cette collaboration impliquait un accord de principe avec les positions de René Guénon. Elle a été inaugurée par la traduction de passages de *L'Homme universel* de Jîlî, un article sur la notion soufique de *barzakh* et la traduction partielle du *Prototype unique*, court traité du Cheikh Alawî, ce qui nous situe d'emblée au cœur des préoccupations de Burckhardt : l'exposé de l'ésotérisme islamique se réclamant d'Ibn 'Arabî. Ces travaux ne se concrétiseront par des livres qu'au début des années 50 avec la collection « Soufisme » chez Derain. On pourrait croire que « Soufisme » n'a été créée par J. Herbert que pour Burckhardt puisque ne verront le jour que ses deux ouvrages : *De l'Homme universel* (1953) et *Introduction aux Doctrines ésotériques de l'Islam* (1955). Les projets annoncés mettront des décennies à se réaliser et le seront hors de France : *Lettres* du Cheikh Darqawî : T. Burckhardt, Londres, 1969, *Poèmes* du Cheikh Alawî : Lings, Londres, 1961, *Hikam* d'Ibn Atâ Allâh : Nwyia, Beyrouth, 1972, ou même ne se réaliseront pas du tout (Œuvres du Cheikh Tadilî). Cependant J. Herbert hébergea dans sa collection « Spiritualités vivantes » le chef-d'œuvre de traduction de Burckhardt concernant les paragraphes essentiels du traité d'Ibn 'Arabî, *Al-Fusûs al-hikam* sous le titre *La Sagesse des Prophètes* (1955). Les années 50 ont été importantes pour l'édition des écrits de Burckhardt. Celui-ci est dans la force de l'âge et son œuvre dès lors ne fera que gagner en autorité et en enrichissement. La décennie suivante verra le toucher à des matières qui ressortissent des sciences traditionnelles et plus précisément de la cosmologie. L'alchimie y aura une place privilégiée (Burckhardt a pratiqué les « arts du feu » : émaux) et les articles publiés sur ce sujet à partir de fin 1948 trouveront forme définitive en allemand en 1960 seulement sous le titre *Alchemie.* Ce livre — traduit depuis en français — fait la synthèse des doctrines hermétiques de l'Orient et de l'Occident et jette les bases d'une « alchimie spirituelle » aux antipodes des préjugés réduisant l'alchimie à une simple spagirie.

Cet intérêt pour la cosmologie s'est encore matérialisé par le traité *Clé spirituelle de l'astrologie musulmane* (1950), puis par la série parue sous le titre « *Cosmologie et science moderne* » (deuxième semestre 1964), la dernière contribution notable de Burckhardt à la revue.

***

On pourrait trouver paradoxal que Burckhardt, dont la langue maternelle était l'allemand, ait d'abord publié ses livres en français (qu'il maîtrisait parfaitement ayant vécu une grande partie de sa vie dans le canton de Vaud, le pays d'origine de Mme Burckhardt). L'explication est que dans le contexte politique et religieux de la Suisse d'alors, l'Islam n'éveillait aucune sympathie ni aucun écho favorable. En France existait un public relativement plus ouvert permettant la publication d'un ouvrage comme *Introduction aux Doctrines ésotériques de l'Islam.* Depuis, les conditions ont changé : de plus en plus ses livres ont été traduits en anglais ou même publiés directement dans cette langue, au détriment du français (absence déplorable de traduction de *Fès*, de *Chartres* et de *Art of Islam*).

Nous voudrions terminer cette esquisse rapide et succincte par la position de Burckhardt à l'égard des « études soufiques ».

Burckhardt, on l'a dit, s'est surtout intéressé au courant « akbarien », c'est-à-dire au Soufisme d'Ibn 'Arabî. Un tel intérêt était conforme à son tempérament « gnostique » et à l'enseignement reçu des maîtres maghrébins qui a rencontrés ou dont il a lu et traduit les œuvres. Or, il a tenu, à l'égard des « études akbariennes » une position extrêmement mesurée : il avait plutôt tendance à dissuader de toute entreprise d'étude des *Fotuhât*, le magnum opus du Maître.

On peut saisir les motifs de cette réserve dans l'Introduction de *L'Homme universel*. Burckhardt note que Jîlî, disciple d'Ibn 'Arabî, a sur ce dernier l'avantage d'être plus systématique, d'avoir une dialectique plus structurée, moins informelle, bref d'être plus proche de la tournure d'esprit occidentale. Burckhardt estimait qu'il y avait une trop grande inadéquation, une trop grande différence de mode de pensée entre Ibn 'Arabî et un européen moderne et que ce dernier risquait de s'égarer — dans tous les sens du terme — dans l'énorme magma des *Fotuhât*. En somme, pour paraphraser l'adage, la forêt risquait de cacher l'arbre.

La position de Burckhardt (qui parlait en connaissance de cause : ses quatre volumes des *Fotuhât* portaient les marques évidentes d'une pratique du texte) serait certes à nuancer davantage, mais en préconisant ainsi une économie des moyens, il n'avait d'autre souci que d'aller et de s'en tenir à l'essentiel ; c'était là une des clés fondamentales de ses propos.

Jean CANTEINS.

TITUS BURCKHARDT A FÈS, 1972-1977

Je m'en voudrais, au moment où plusieurs de ses amis viennent déposer quelques souvenirs et témoignages d'admiration et de gratitude sur la tombe encore toute fraîche de Titus Burckhardt, de ne pas évoquer, même trop brièvement, l'action exemplaire, discrète, et largement méconnue qu'il a exercée à Fès durant cinq années, de 1972 à 1977 en qualité d'expert et de conseiller désigné par l'Unesco et le gouvernement marocain pour la sauvegarde de la vénérable « capitale intellectuelle » du Royaume, ainsi que la désignent les Marocains.

Lorsque, vers la fin de 1971, j'allai trouver Titus Burckhardt dans sa retraite de Lutry pour lui demander s'il accepterait de se rendre au Maroc pour une mission de préservation du patrimoine artistique traditionnel, il n'hésita pas à donner son consentement. Bien qu'ayant dépassé la soixantaine et installé, avec son épouse, dans un de ces lieux privilégiés dont il paraît difficile de se détacher — un logement dans une demeure rustique et un jardin-terrasse fleuri d'où la vue plonge sur le lac Léman et la chaîne des Alpes —, il réagit comme le médecin que l'on appelle au chevet d'un malade, ou comme le fiancé à qui l'on annonce que sa promise se languit de lui. Car la relation de Titus Burckhardt avec le Maroc était une belle et ancienne histoire d'amour, nouée dans les années 1930 et, par la suite, fidèlement entretenue et renouvelée lors de nombreux séjours. Sans impatience, mais décidé, il attendit que s'accomplissent les longues formalités qui, dans la vie internationale, précèdent la nomination des experts et, quelques mois plus tard, nous partîmes ensemble pour le Maroc. Arrivés sur place nous eûmes bientôt établi, en concertation avec les autorités marocaines, un plan de travail commun et une répartition des tâches et des zones où nous effectuerions chacun nos premières enquêtes.

Etant donné la profonde connaissance que Titus Burckhardt possédait de la ville de Fès, à laquelle il

avait déjà consacré un magistral ouvrage (1), il fut décidé qu'il irait s'installer dans cette ville pour étudier en profondeur les maux dont elle souffrait et déterminer les conditions d'une action de sauvegarde non seulement de ses monuments mais de son tissu urbain et de son artisanat.

Retracer en quelques pages une activité de plusieurs années déployée par un homme dont la rapidité et la concentration dans le travail tenaient du prodige serait une intenable gageure. Je me bornerai donc à faire revivre deux aspects de sa mission auxquels Titus Burckhardt n'a jamais cessé de consacrer une bonne partie de son temps, parce qu'il en appréciait toute l'utilité et la valeur : son action didactique, comme écrivain et conférencier, et son action sur le terrain, comme enquêteur et animateur. Dans tous ces rôles, Titus Burckhardt a excellé.

En tant que *conférencier*, il faisait preuve d'un rare don pédagogique. Grâce à son humilité naturelle, il savait se mettre à la portée du commun des hommes. Sans jamais tomber dans la simplification ou la vulgarisation, il parvenait à présenter avec clarté des idées clés, des notions fondamentales qu'il développait sous plusieurs angles avec une bienveillante lenteur, les faisant pénétrer *nolens volens* dans ses auditeurs. En une heure de causerie dite d'un ton tranquille, coupé de silences qui n'avaient rien d'hésitant mais facilitaient la réflexion et l'assimilation, il n'exposait jamais qu'un nombre limité de grands thèmes, illustrés chacun par quelques exemples particulièrement frappants.

Voici, en guise d'illustration, le schéma d'une causerie qu'il donna en avril 1973 devant des notabilités fasies qui venaient de se grouper en une Association pour la sauvegarde de la Médina. L'exposé était intitulé « Fès, une ville humaine ». D'emblée, Titus Burckhardt y formu-

(1) *Fes, Stadt des Islam,* « Stätten des Geistes », Urs Graf-Verlag, Olten, 1960. Il est difficile de comprendre que cet ouvrage, qui est un chef-d'œuvre d'intelligence de la vie traditionnelle, n'existe encore que dans son édition originale allemande, d'ailleurs depuis longtemps épuisée. Une édition anglaise est actuellement en préparation et l'on peut espérer qu'une édition française, pour laquelle une traduction existe déjà, ne tardera pas à lui faire suite.

lait sa vision intuitive, vraie, de ce qui fonde la « civilisation » musulmane, de ce qui fait la valeur de la cité, donc de l'urbanisme islamique : « Cette vie, dont Fès est la cristallisation, fait appel à l'homme entier, à l'homme qui est à la fois corps, âme et esprit, qui a des besoins physiques, une vie affective de l'âme et une intelligence qui dépasse l'un et l'autre plan... » De cette considération première découlait ensuite tout naturellement une explication, une lecture complète de la ville, avec l'importance qu'y joue l'eau (Fès est bâtie sur un cours d'eau, ses affluents et des sources souterraines), élément essentiel de la vie matérielle, du plaisir esthétique et de la pureté rituelle ; avec son type d'architecture intravertie, adaptée aux conditions climatiques et sociales autant qu'à une certaine perspective spirituelle ; avec ses voies de circulation au « caractère dramatique », qui sont « tantôt larges et tantôt étroites, et subissent des déviations comparables à celles qui défendent l'entrée des maisons particulières — par sagesse et par prudence, Fès n'a jamais livré facilement son cœur... » ; avec son artisanat enfin qui, dans une synthèse irremplaçable, sait à la fois répondre aux nécessités physiques, réjouir l'âme et laisser transparaître une dimension spirituelle. « C'est dans la nature de l'art de réjouir l'âme, mais tout art ne possède pas une dimension spirituelle. Dans le cas de l'art marocain, cette dimension se manifeste directement par la transparence intellectuelle, par le fait que cet art avec son harmonie géométrique et rythmique s'adresse, non pas à telle intelligence particulière plus ou moins empreinte de tendances passionnelles, mais à l'intelligence même, dans ce qu'elle a d'universel. »

Aussi importantes fussent-elles pour faire saisir le rôle normatif de la cité islamique et justifier le vaste effort de préservation et de redressement devenu nécessaire, ces considérations ne devaient pas, dans l'intention de Titus Burckhardt, rester de simples notions théoriques. En véritable *homme de terrain*, il en préparait l'application et la mise en œuvre avec une efficacité et une compétence éminemment professionnelles. D'où puisait-il cette capacité d'être à la fois et tour à tour architecte, urbaniste, sociologue, enquêteur, animateur, lui dont le curriculum ne mentionnait aucun de ces diplômes et titres universitaires dont on fait tant de cas aujourd'hui ? Sans doute dans un sens artistique inné, hérité de son

père, le sculpteur bâlois Carl Burckhardt ; mais, plus encore, dans cette vision lucide, cette perspicacité que M. Jean Borel, dans son sensible hommage funèbre, a si bien décrite en parlant du « clair regard qu'il tenait sur tout être et sur toute chose ».

Comment, après les avoir définies et caractérisées, faudrait-il s'y prendre pour conserver et réhabiliter les valeurs permanentes de la cité : ses ressources en eau, son architecture, sa texture urbaine, sa vie intellectuelle et artistique ?

Très vite, Titus Burckhardt comprit qu'aucune stratégie ne pourrait se passer d'un inventaire du patrimoine immobilier, qui n'avait jamais été fait. Et, seul, il se mit au travail. Descendant chaque matin dans la Médina muni d'une planche à dessin et de son appareil photographique, il se mettait en quête des chefs de quartier et, avec leur concours, entrait en rapport avec les propriétaires des grandes demeures bourgeoises pour, enfin, se faire admettre à les visiter et en dresser un premier recensement, illustré de croquis et de photographies. Un album décrivant quelque soixante-dix belles maisons de Fès fut ainsi établi, suivi d'un inventaire semblable des sanctuaires petits et grands : mosquées, mausolées et zaouïas, qui comportait pour chaque édifice une fiche signalétique en précisant l'intérêt artistique et l'état de conservation. Ces enquêtes ont par la suite formé la matière de nombreux documents de travail, souvent restés anonymes, dont la trace est conservée dans le volumineux dossier du « Schéma directeur d'urbanisme de la ville de Fès », publié en 1980, et ses annexes.

Titus Burckhardt avait en matière d'art un jugement et un goût infaillibles. Il était très attaché à l'artisanat du Maroc, dont il connaissait toute l'importance pour façonner un cadre de vie transparent aux valeurs de l'esprit, et il comptait parmi les artisans de nombreux amis. Lors de ses pérégrinations en Médina, rien n'échappait à son regard vif, ni les œuvres qualitatives, anciennes ou contemporaines, présentées à l'étalage des échoppes et des bazars, ni les productions bâtardes, souvent fabriquées par des procédés semi-industriels, que les touristes non avertis achètent comme d'authentiques objets d'artisanat. Avec une courtoisie dont il ne se départissait jamais, il exprimait aux uns son admiration et ses encouragements aux autres, par voie allusive, ses réserves sur la valeur d'articles qui risquaient de ternir la réputation de l'artisanat marocain.

Ayant été moi-même appelé à enquêter sur la situation des métiers d'art dans l'ensemble du Maroc et à formuler des recommandations pour leur préservation et leur relance, j'ai eu le privilège de collaborer avec Titus Burckhardt à l'élaboration d'un programme pour l'enseignement des métiers d'art traditionnel au Maroc. Ensemble, nous avons établi un plan prévoyant la création d'écoles spécialisées, qui dispenseraient à la fois l'enseignement artistique et une instruction générale. De la note de présentation rédigée à l'intention du ministère des Affaires culturelles à Rabat, j'extrais les passages qui suivent, dans lesquels Titus Burckhardt a exposé avec sa concision et sa pénétration habituelles ce que devaient être ces écoles d'art et pourquoi un accent particulier devait y être mis sur l'apprentissage de certaines matières :

« On ne doit pas perdre de vue que le but majeur des écoles projetées est le redressement d'un artisanat en pleine décadence. Le tourisme, qui fait vivre toute une série d'arts, les corrompt en même temps ; il les amène à faire des concessions qui en faussent le style et conduisent, de compromis en compromis, à la perte de cela même qui fait le caractère inimitable et la valeur convoitée de l'art marocain. C'est un phénomène connu que le tourisme a tendance à détruire ce qu'il adore. Le seul moyen de freiner cette glissade fatale est d'instaurer un enseignement artistique rigoureux, confié à des maîtres formés aux techniques traditionnelles les plus pures et désireux d'en transmettre intégralement à leurs élèves la forme et l'esprit...

« Les écoles d'art traditionnel ne doivent en aucune manière avoir le caractère de refuge pour des élèves intellectuellement incapables de suivre l'enseignement scolaire normal. Au contraire, ces écoles doivent représenter une élite sur le plan des talents visuels...

« L'importance de *la calligraphie* ne réside pas seulement dans le fait que l'ornementation maghrébine comprend l'épigraphie : la calligraphie arabe, avec sa synthèse de rythme et de forme est comme la clé de l'art islamique en même temps que la pierre de touche pour la maîtrise d'un style donné.

« L'exercice de la calligraphie dans toutes ses variantes stylistiques détermine une certaine manière de voir et d'imaginer, qui se retrouve dans l'ensemble des arts qui nous intéressent ici.

« Quant à *la géométrie des figures régulières*, elle est à la base des arts décoratifs du Maghreb ; l'élève doit savoir construire ces figures à l'aide de la règle et du compas ; il doit pouvoir développer une figure à partir d'une autre et connaître les lois de proportions qui en découlent. Une telle pratique de la géométrie n'a évidemment rien en commun avec la géométrie analytique enseignée dans le cours de mathématique.

« L'enseignement de *l'histoire de l'art* doit être essentiellement visuel, c'est-à-dire que son but ne consiste pas à charger la mémoire des élèves avec des dates et des terminologies scientifiques, mais à nourrir leur imagination visuelle. Sans être exclusive, cette histoire — ou cette typologie — de l'art doit se concentrer sur l'art islamique, dont les différentes variantes comportent des enseignements directement valables pour les élèves de ces écoles : y a-t-il quelque chose de plus instructif pour un élève qui s'initie à l'art des zellij, par exemple, que l'étude des décors en terre cuite émaillée de Boukhara ou de Samarcande ? Les exemples de ce genre peuvent se multiplier à l'infini, et l'on se souviendra dans ce contexte que les différents pays islamiques ont toujours échangé leurs techniques et leurs arts sans que cela porte préjudice aux originalités régionales. »

Jusqu'ici, hélas, ces conseils n'ont pas été appliqués et concrétisés dans les réalisations espérées. Formulés sous des formes et en des occasions diverses, ils n'en imprègnent pas moins toute la philosophie du programme de protection et de réhabilitation de la ville historique de Fès, programme dont Titus Burckhardt a été pendant plus de deux ans le pionnier solitaire et dont il est resté le maître à penser après qu'eut été créé l'Atelier d'urbanisme chargé d'établir le plan directeur pour la sauvegarde de la Médina et le développement futur de toute l'agglomération urbaine.

Un fois ce plan achevé, à la fin de 1977, Titus Burckhardt regagna sans bruit son balcon du Léman, revenant à Fès en avril 1978 pour y donner une conférence publique sur « Fès et l'art de l'Islam » (2), et parler des sanctuaires de Fès, de leurs caractères architecturaux et de leur typologie à un groupe de jeunes fonctionnaires des administrations locales qui se préparaient à exercer des fonctions d'animateurs et à faire participer la population aux mesures de sauvegarde. Un an plus tard, il participait, à Fès également, à un séminaire organisé par le Prix Aga Khan d'architecture islamique — dont il était membre du Grand Jury — sur le sujet « L'architecture comme symbole et marque d'identité » ; durant les débats, il intervint plusieurs fois pour souligner, et défendre, la nature symbolique et centrale de l'art islamique. Enfin, en avril 1980, il se rendit à Fès pour assister, comme invité d'honneur, aux manifestations organisées pour le lancement, par le directeur général de l'Unesco, d'une Campagne mondiale pour la sauvegarde de Fès.

Ce devait être là le dernier voyage de Titus Burckhardt sur cette terre. Déjà très affaibli par la maladie qui ne devait plus le quitter, il rapporta de Fès l'impression que beaucoup de discours avaient été prononcés mais qu'aucune mesure concrète n'avait encore été prise pour mettre en place les structures de sauvegarde depuis longtemps requises.

Jusqu'à aujourd'hui, Fès reste la métropole de plus en plus surpeuplée, fatiguée dans son infrastructure, pour laquelle Titus Burckhardt souhaitait une cure de rajeunissement et un nouveau départ vers un cycle de vie capable de véhiculer les plus belles valeurs de l'Islam et de les transmettre aux générations futures. Une métropole où, cependant, beaucoup de miracles se sont déjà produits et où peuvent germer et fleurir d'un jour à l'autre les idées généreuses qu'y a semées Titus Burckhardt ; que Dieu nous fasse profiter de lui, *Amîn* !

Jean-Louis MICHON.

(2) Publiée dans *Actes du Séminaire expérimental d'Animation culturelle*, Fès, 7 mars-28 avril 1978, Fonds international pour la Promotion de la Culture, Unesco - *Conférences*, vol. I, p. 109-119 (1980).

RENCONTRE D'UN MÉTAPHYSICIEN

Nous avons eu la faveur de rencontrer plusieurs fois Titus Burckhardt. Ce que sa présence nous offrit, ce fut le rare exemple d'une sorte d'effacement de la substance individuelle dans la lumière de l'intelligence. Peu d'hommes donnaient une telle impression de paix méditative et de sérénité impersonnelle, sans la moindre pose ni la moindre raideur, au contraire avec une sorte d'évidence doucement irrésistible. Le rencontrer, c'était prendre conscience soudain que la « vérité est à elle-même sa propre marque », que les droits de la connaissance sont imprescriptibles et que Dieu aime l'intelligence.

La simplicité de son attitude, sa discrétion, sa réserve même, n'excluaient pourtant ni l'humour, ni la bonté qui se marquait dans son extrême disponibilité, l'attention avec laquelle il écoutait son interlocuteur et le soin qu'il mettait à lui répondre. Mais cette bonté était elle-même sans pesanteur et sans insistance : plutôt qu'un appui ou une aide extérieure, elle tendait à rouvrir en chacun le chemin de sa propre force intérieure, qui est celle de l'esprit.

Ces qualités exceptionnelles jointes à une culture étendue — T. Burckhardt maîtrisait de nombreux domaines de sciences traditionnelles (métaphysiques, cosmologie, art sacré, spiritualité) dans des secteurs linguistiques multiples (allemand, latin, arabe, français, anglais, italien, etc.) — ces qualités, disons-nous, se retrouvent dans une œuvre importante dont malheureusement on ne connaît en France qu'une partie. De cette œuvre nous ne soulignerons qu'un seul trait, mais à vrai dire essentiel : il s'agit de sa « logique objective ».

Nous n'entendons pas par là une insistance particulière sur l'enchaînement des idées, la rigueur des démonstrations ou l'observance des règles aristotéliciennes du raisonnement, ce qui inclinerait ces écrits vers la philosophie scolastique. Non : la véritable métaphysique n'a pas besoin de se couler dans le moule d'une cohérence formelle pour être assurée de sa démarche. Elle se règle sur une autre cohérence, qui est celle de l'être même et du réel, c'est-à-dire sur le *logos* même de l'objet connu ; elle consiste dans la capacité d'apercevoir et de rendre manifeste *l'intelligibilité immanente des choses.* Qu'il s'agisse de pure doctrine métaphysique, de cosmologie, de textes traditionnels ou de formes sacrées, nombreuses sont les façons de considérer les choses : l'attitude de Burckhardt demeure toujours mesurée ; et cette modération n'est que l'aspect extérieur d'un « charisme » beaucoup plus précieux, qui est celui de l'évidence, tout se passant comme si l'extrême effacement de sa nature subjective contraignait en quelque sorte l'ordre même des choses à se révéler sous la lumière impersonnelle de son regard. D'où le caractère étonnemment naturel de ses commentaires. Cela est vrai, par exemple, de sa grande étude sur l'alchimie et sur la signification de ses symboles. Ce qui convainc, ici, ce n'est pas tant l'érudition, profonde mais discrète, que la clarté et la simplicité des clefs qui nous sont proposées et qui ordonnent, comme en se jouant, les emblèmes et les formules les plus déconcertants. Plus encore est-ce vrai de ses livres sur l'art et particulièrement de ce qui est pour nous son chef-d'œuvre, *Principes et méthodes de l'art sacré* (1), où il étudie d'un point de vue plus doctrinal et spirituel que simplement iconographique, l'art hindou, bouddhique, extrême-oriental, chrétien et musulman. Ici, les formes architecturales, sculpturales, picturales, semblent parler d'elles-mêmes, selon le langage de chaque Révélation, offrant la logique même de leurs structures, de leurs volumes et de leurs couleurs, comme garantie et vérification du discours qu'elles suscitent. Rien de moins vague et rien de moins gratuit. Pour autant la beauté, cet insaisissable et mystérieux rayonnement de la présence divine immanente aux créatures, n'est point réduite en canons ou en chiffres. Est toujours réservée la part de l'ineffable

(1) Si l'on ne devait lire qu'un livre sur l'art sacré, c'est celui-là qu'il faudrait lire.

et de la grâce, et le silence ultime d'où s'élève et où s'apaise toute parole. Car nul n'était moins bavard que Titus Burckhardt, toujours prêt à se taire, à moins que la vérité ne l'exigeât.

« Celui qui contemple le soleil se levant ou se couchant au-delà d'une surface d'eau, voit le sentier d'or des rayons reflétés dans l'eau se diriger directement vers lui. » Un esprit noble et pur s'est éloigné de nous. Mais le sentier d'or qu'il a laissé derrière lui à la surface des eaux de notre existence scintillera longtemps encore comme le signe même d'une lumineuse vérité.

Jean BORELLA.

SOUVENIR D'UNE AMITIÉ

Après avoir eu le privilège, il y a presque un demi-siècle, de rencontrer à l'âge de dix-neuf ans Frithjof Schuon, je fis la connaissance de Titus Burckhardt, un ami d'enfance de Schuon et, comme lui, orienté très tôt vers le sacré et le traditionnel. Le cadre commun de notre enfance fut la ville de Bâle, avec son Rhin majestueux et sa cathédrale mi-romane mi-gothique en grès rouge.

Ce que je reçus par Schuon — au-delà de ma lecture de Guénon — fut ensuite comme véhiculé par l'amitié que Burckhardt, de huit ans mon aîné, me témoigna à travers toute sa vie ; il fut pour ainsi dire mon frère de par le destin, et sa personnalité fut pour moi un modèle à plus d'un titre.

Jeune homme porté vers un mysticisme plutôt flamboyant, je rencontrais en lui le métaphysicien serein, le logicien implacable, l'homme d'une culture universelle, qui me faisait sortir de mon subjectivisme et me montrait comment aller à la rencontre des réalités concrètes. Dans l'ardeur des aspirations jaillissant de mon enthousiasme juvénile, je me sentais en face de lui comme si j'étais une marée haute dont les vagues se brisaient inlassablement à un rocher immobile, imperturbable, un rocher cristallin, pénétré d'une lumière qui m'amenait à mieux discerner entre le réel et l'illusoire. En même temps, il fut pour moi comme un miroir pur et vide, toujours prêt à recevoir mon image, à l'accueillir avec bienveillance et même avec tendresse, — un miroir dans lequel je pouvais me reconnaître et me retrouver toujours à nouveau, et pour ainsi dire me stabiliser dans la voie droite.

Au cours des décennies, notre amitié ne changea que par son approfondissement, par une certaine osmose à la fois humaine et spirituelle ; quoi qu'il en soit, je retrouvais toujours mon miroir qui me forçait, sans aucune contrainte, à lui livrer mon visage, ma face intérieure, —

à lui confier mes secrets et à recevoir, comme par une réverbération des plus claires, sa réponse apaisante. Cela fut ainsi jusqu'à sa mort ; lors de ma dernière visite à son chevet il y a trois ans — car il souffrait déjà de la maladie qui devait l'emporter —, je pus une fois de plus revivre avec une profonde émotion la véracité du proverbe qui dit qu' « un vieil ami est le plus fidèle des miroirs ».

Quelques jours après son décès, alors que sa maladie l'avait empêché de m'écrire depuis notre dernière entrevue, je reçus plusieurs lignes, tracées de sa main peu avant sa mort et me parlant entre autres de son espoir de me revoir, — d'une « rencontre sur un nouveau plan »...

Leo SCHAYA.

L'HOMME (1)

Ce qui nous allons dire de Titus Burckhardt sera bien maladroit et insuffisant pour exprimer tout ce que nous avons reçu de lui, pour exprimer ce qu'il a été et continue d'être, ce qu'il a témoigné et continue de témoigner, ce qu'il a représenté et continue de représenter dans le secret du cœur et de l'esprit de ceux qui l'ont connu.

Ceux qui l'ont connu, ont rencontré en lui un homme de foi, un homme qui a pénétré dans l'essence même de la foi, cette essence qui lui a conféré sa force et son autorité spirituelle, sa connaissance et son rayonnement, sa douceur et sa vivacité, son amitié et ce clair regard qu'il tenait sur tout être et sur toute chose.

« Intensité », « modestie », « élévation de l'âme » et « sérénité » sont les quatre mots qui naturellement montent à l'esprit à la rencontre de son nom. Une parfaite noblesse, et qui ennoblissait tout ce à quoi elle s'attachait, une parfaite vigilance qui l'a tenu tout disponible pour toutes sollicitations de l'être sur la Voie, ouvert à tout, mais avec le plus sérieux discernement traditionnel, prompt à saisir le vrai et l'essentiel en toute pensée spirituelle, l'universel en toute expression particulière : voilà ce qu'il incarna parmi nous.

En effet, il fut de ceux, extrêmement rares aujourd'hui, dont l'être et la personnalité spirituelle fixent à jamais une entière présence et un respect absolu. Et les amis qui ont connu l'adhésion de son esprit, comme celle de son cœur, ont fait là une expérience tout à fait exceptionnelle.

Artiste autant qu'écrivain et dont il allia les deux qualités d'une manière si unique et si harmonieuse, ayant passé sa vie entière à pénétrer dans leur profondeur et

(1) Extrait de l'homélie prononcée lors de l'ensevelissement de Titus Burckhardt.

leur beauté les différentes traditions spirituelles — et chacun connaît, dans l'œuvre magnifique et infiniment précieuse qu'il nous laisse, la qualité et le goût esthétiques rarissimes qu'il a toujours voulu exprimer au niveau de son exigence — Titus Burckhardt n'a pourtant jamais cessé de garder sa pensée et son être tournés vers la Face du Très-Haut, Source unique et Pôle unique de toutes choses, là où le raisonnement humain cède la place à la présence silencieuse du Mystère divin, là où les mots doivent s'arrêter et, en quelque sorte, « ôter leurs sandales » (Exode 3 : 15), là où seul demeure l'émerveillement de l'âme et du cœur : la Gloire de Dieu.

Ce qui lui importait plus que tout autre chose, ce fut de suivre jusqu'au bout, dans une discrétion et une constance totales, la trajectoire spirituelle essentielle qu'il avait reçue. C'est toute l'âme de la plus pure chevalerie spirituelle qu'il a incarnée, ressemblant ainsi à la description que Maître Eckhart fit un jour de « L'Homme noble » dont Jésus parle dans la parabole des mines (Luc 19:12) :

« Un homme noble se rendit dans un pays lointain pour y recevoir la royauté et revenir ensuite. »

« Cet homme, dit Maître Eckhart, revient chez lui plus riche qu'il n'était parti. Celui qui serait ainsi sorti de lui-même serait plus véritablement rendu à lui-même, et toutes choses qu'il a laissées dans la multiplicité lui sont absolument rendues dans la simplicité, car il se retrouve lui-même et toutes choses dans l'instant présent de l'Unité... »

Jean BOREL.

LE MYSTÈRE DU VISAGE HYPOSTATIQUE

On rencontre chez des auteurs musulmans l'opinion pour le moins surprenante qu'aucun « Envoyé » ou fondateur de religion n'aurait aimé Dieu autant que l'aurait fait le prophète de l'Islam, et qu'aucun n'aurait été aimé de Dieu autant que lui. Simple question de parti pris, d'ignorance, de manque d'imagination, dira-t-on ; cela est vrai *de facto*, mais sans être une explication exhaustive, car l'opinion dont il s'agit bénéficie — à titre de sentiment religieux ou d'acte quasi moral — d'un arrière-plan qui dépasse l'ordre des options purement humaines.

La clef de l'énigme est qu'il n'y a pas qu'un Dieu personnel — lequel est pour ainsi dire le « Visage humain » ou « humanisé » de la Divinité suprapersonnelle — mais qu'il y a aussi, en deçà et en fonction de ce premier degré hypostatique, ce que nous pourrions appeler le « Visage confessionnel » de Dieu : c'est le Visage que Dieu tourne vers telle religion, le Regard qu'il jette sur elle, sans lequel elle ne pourrait même pas exister. En d'autres termes : le « Visage humain » ou « personnel » de Dieu assume divers modes qui correspondent à autant de perspectives religieuses, confessionnelles ou spirituelles, si bien qu'on pourrait dire que chaque religion a son Dieu, sans nier pour autant que Dieu est un et que cette unité peut à tout moment percer le voile de la diversité ; le fait que le Dieu de l'Islam se manifeste — ou peut se manifester — autrement que celui du Christianisme, ne saurait empêcher qu'en substance, Chrétiens et Musulmans adorent le même Dieu.

L'Etre divin contient toutes les possibilités spirituelles et par conséquent tous les archétypes religieux et mystiques ; et les ayant projetées dans l'existence, il regarde chacune d'un Regard particulier et approprié ; c'est dans un sens analogue qu'on a dit que les anges parlent à chacun le langage qui lui convient. Ce « Regard » ou ce « Visage » est une sorte de nouvelle « subjectivité divine », subordonnée à celle de Dieu en soi et la transmettant sous un mode particulier à l'homme ; c'est ainsi

que la lumière incolore, sans cesser d'être la lumière, projette les couleurs de l'arc-en-ciel ; et c'est ainsi que l'eau, transformée en glace, donne lieu à des cristallisations et par conséquent à des manifestations différenciées et même opposées. S'il y a un conflit des religions, des confessions, des voies, c'est parce qu'il y a une concurrence des archétypes : ceux-ci ne sauraient être foncièrement contradictoires, — l'apparente opposition des couleurs rouge et verte se résoud précisément dans leur origine incolore, — mais ils sont néanmoins exclusifs les uns des autres, sauf en leurs centres, par définition informels, eux, et débouchant sur la lumière pure.

Il importe de comprendre que l'Hypostase-Visage ou -Regard n'est pas une abstraction, qu'elle est au contraire une autodétermination divine concrète en vue de tel réceptacle humain singulier ou collectif ; et qu'elle projette, dans la *Mâyâ* humaine, tout un univers particulier ayant ses propres lois, ses propres possibilités, ses propres prodiges. C'est en ce sens qu'on peut dire que changer de religion, c'est changer de planète ; et comprendre une religion étrangère en tant que phénomène, c'est avant tout saisir qu'elle est une planète et non simplement un continent, bien qu'il y ait assurément des degrés dans l'éloignement ou la différence, et par conséquent dans le sentiment de dépaysement que peut inspirer un climat religieux étranger.

Le soleil est un, mais il regarde les planètes avec des regards différents, si l'on peut dire, et il est vu différemment suivant leurs situations dans l'espace ; image simpliste peut-être, mais en tout cas suffisamment adéquate pour être valable sous le rapport qui importe ici.

***

Exotériquement, on dira — en langage musulman — que Dieu a envoyé Mohammed pour fonder l'Islam ; ésotériquement, on pourra dire que l'archétype *in divinis* de la « possibilité islamique » a projeté celle-ci dans l'existence et est devenu par là, pour cette projection, le Dieu tout court ; projection non pas séparée de Dieu en soi, mais le « particularisant » d'une certaine façon, en

communiquant néanmoins toutes les qualités et fonctions de Dieu en soi au réceptacle humain, mais précisément selon le « style » qu'exige cette particularisation.

Chaque Visage divin opère moyennant une Idée-force qui le décrit et qui est tout : quand on dit « le Christ », en climat chrétien, on a tout dit ; le mystère de la manifestation salvatrice prime tout, il n'y a qu'une seule vérité décisive, à savoir que « Dieu est devenu homme afin que l'homme devienne Dieu ». Or la « spécification hypostatique », — le « Visage divin » qui a projeté dans le monde cet aspect du rapport « Dieu-homme », — ce Visage hypostatique se solidarise d'une certaine manière avec toutes les conséquences que l'archétype provoque dans le monde humain, sans exclure ce phénomène tout naturel qu'est le parti pris religieux ; cependant : même dans cette limitation, Dieu ne cesse pas d'être Dieu, — le seul Dieu qui soit, — et il ne permet pas à sa projection particulière un triomphe absolu. Il la contredit soit *ab extra*, soit *ab intra*, c'est-à-dire, soit par une autre religion, soit par la *sophia perennis* ; *spiritus autem ubi vult spirat*.

En climat musulman, l'Idée-force — l'Idée pour ainsi dire ontologiquement indiscutable — est le postulat du Dieu-Un ; qui dit « *Allâh* », a tout dit ; ce mot ferme quasi existentiellement la porte à toute contestation. Et cette qualité d'absolu rejaillit forcément sur le Messager et permet d'affirmer — en bonne conscience et sous le regard du « Visage hypostatique » correspondant (1) — que nul n'est aimé davantage d'*Allâh* que le Messager d'*Allâh*, c'est-à-dire le porte-parole de l'Idée-force que ce Nom exprime et manifeste. Nous avons là un exemple de ce que nous avons appelé plus d'une fois le « relativement absolu » ; expression paradoxale s'il en est, mais indispensable sur le plan de l'analyse métaphysique (2).

(1) Néanmoins d'une façon implicitement conditionnelle puisqu'il y a « forme ».

(2) Le *Vedânta* distingue le Principe « non-suprême » (*Apara-Brahma*) d'avec le Principe « suprême » (*Para-Brahma*) ; le premier n'est pas, comme le second, l'Absolu en soi, mais il est « pratiquement » l'Absolu par rapport au monde ; il est donc « relativement absolu ». Le Dieu personnel est « absolu » sans être intrinsèquement « l'Absolu ».

Idée-force, avons-nous dit, et nous préciserons : du côté chrétien, phénomène éblouissant de l'Homme-Dieu unique, inégalable et *a fortiori* insurpassable, et seul capable de sauver les âmes ; du côté musulman, évidence fulgurante de l'Absolu, du Principe unique, indivisible, inviolable et invincible. La certitude de l'Absolu est absolue, comme « la doctrine de l'Unité est unique » (*et-Tawhîdu wâhid*) ; et comme la foi dans le Sauveur est salvatrice.

Chaque religion est un système, non seulement dogmatique, mythologique et méthodique, mais aussi cosmique et eschatologique. On ne peut pas mesurer les valeurs d'un système avec les mesures d'un autre système (3) ; ce que ne contredit pas l'homogénéité évidente de leur essence commune.

***

Le Christianisme en tant que religion est un *upâya*, — un « stratagème salvateur », donc un système formel parmi d'autres systèmes formels parmi d'autres systèmes formels possibles, — et la divinité du Messager ne peut rien y changer ; « Dieu seul est bon », a dit le Christ. La limitation du système chrétien apparaît d'emblée dans sa définition axiomatique de l'homme, lequel est « pécheur » et qui ne peut approcher Dieu que sur cette base, d'où le rejet implicite ou explicite de toute gnose ; mais l'homme est aussi « enfant de Dieu », celui-ci étant « Père », et en outre, « mon royaume n'est pas de ce monde » ; ce qui indique un ésotérisme d'amour et s'adresse tel quel à une société de spirituels, mais non à

(3) D'une manière analogue, et sur un tout autre plan, on ne saurait mesurer les valeurs d'un art avec les mesures d'un autre art ; on ne peut juger les valeurs de la musique extrême-orientale, par exemple, avec les critères de la musique occidentale. Les besoins et les intentions sont trop différents, bien que la raison d'être de tout art soit le passage de l'accidence à la substance, ou du monde des écorces à celui des archétypes ; comme dans le cas des voies spirituelles, *a fortiori*.

une humanité intégrale (4). En fait, l'application légaliste de cette « sagesse de saints » a créé une dangereuse scission dans le corps social, comme le montre, dans l'histoire de la chrétienté, la sourde tension — ou la guerre chronique — entre le clergé et la laïcité, dans le monde catholique avant tout (5).

Le « Visage hypostatique » qui préside à l'Islam a « réagi » contre cette perspective globale : non seulement contre le danger de scission et de déséquilibre, mais aussi et *a priori* contre l'idée de l' « homme égal pécheur » et contre celle du « Dieu devenu homme » ; cette seconde idée ayant déterminé la théologie trinitaire ou plus précisément l'équation entre l'aspect de trinité et l'Absolu, d'où un « christocentrisme » qui *de facto* domine tout. D'une part, l'Islam a ramené Dieu — si l'on peut dire — à sa signification première et à son essentialité transcendante, et d'autre part, il a ramené l'homme au sacerdoce primordial et « surnaturellement naturel », en sacralisant ainsi la société entière.

Pour l'Islam, Dieu n'est pas « Père », — du moins pas *a priori* et envers tous, — mais il est « Seigneur », comme cela convient à l'égard d'une collectivité intégrale ; l'homme, lui, est « esclave » — non « enfant », ce qui selon le sentiment musulman présupposerait déjà une intimité mystique, — mais il est aussi, grâce à sa dignité humaine précisément, « vicaire » sur terre, donc représentant de Dieu. Selon cette perspective, l'amour de Dieu est excellent dans la mesure où il se fonde sur les postulats de l'Islam ; or Dieu aime de la façon la plus excellente l'esclave-vicaire, le miroir de la divine Unité. Les Musulmans ne peuvent « raisonner » autrement dans le

(4) Cette société ou cette *civitas Dei*, le Christianisme l'a réalisée dans les ordres monastiques, au Mont Athos notamment.

(5) Le monde orthodoxe n'a pas su résister au mouvement. Quoi qu'il en soit : quand on examine, image par image, l'histoire des costumes européens, — costumes princiers d'abord et bourgeois ensuite, et féminins aussi bien que masculins, — on a de la peine à croire que ce sont là des costumes chrétiens, tellement ils sont de plus en plus marqués par la mondanité, nous dirons même par la frivolité, bref par une absence quasi totale de sens religieux ; on se demande comment il est possible que ce sont là des gens qui ont lu l'Evangile, qui savent ce qu'est un crucifix, qui se confessent et qui communient.

cadre de leur système (6) ; pour eux, Mohammed est le « serviteur » par excellence parce qu'il personnifie — conformément à l'idée de « Seigneur » — la « prosternation » de la créature, et il est également le « vicaire » par excellence parce qu'il personnifie une législation intégrale et qu'il exerce, sur cette base, la fonction de monarque à la fois spirituel et temporel (7).

Dieu ne peut se contredire, c'est évident, mais il peut manifester des dimensions différentes — parce que différenciées par *Mâyâ* — de sa Substance une. Le système chrétien, hostile à la « chair », à la « nature » et à l'ici-bas, exclut implacablement tout *yoga* sexuel ou tout « tantrisme », alors que le système islamique au contraire, favorable à la norme naturelle et à l'équilibre, tend à sacraliser ce que nous offre la nature à la fois sage et généreuse ; car l'homme n'est pas seulement là pour dominer et pour surmonter les données en soi innocentes de son ambiance et de sa vie, il est là aussi pour les anoblir et les sanctifier, bref les intégrer dans sa « verticalité », sa vocation et sa voie. Il n'y a pas qu'une mystique du sacrifice, il y a aussi une mystique de la gratitude.

Les « Visages hypostatiques » de Dieu « personnifient » divers archétypes ; aussi la notion même d' « amour de Dieu » — nous y avons fait allusion — s'en trouve-t-elle affectée et différenciée : sacrificiel dans la perspective chrétienne, ce même amour entend être plus « inclusif » dans la perspective islamique, sans pour autant négliger l'ascèse puisqu'il est censé réaliser tous les modes que l'existence même nous octroie. Il faut tenir compte de ce jeu des archétypes quand on se heurte à une annexion confessionnelle de l'amour de Dieu, — et *a*

(6) Ne pas perdre de vue que le Christ est un phénomène relativement ésotérique — d'où son mépris des « prescriptions d'hommes » et son insistance sur l'intériorité — et que l'Islam exotérique, par définition légaliste, ne peut pas ne pas lui en faire une sorte de reproche, indirectement tout au moins. « Jésus fut parfait — nous a dit un derviche — mais il n'a pas su empêcher qu'on fasse de lui un dieu. »

(7) Sans parler de cet argument spécifiquement islamique que le dernier des « Envoyés » doit être le plus éminent, parce que la terminalité rejoint la primordialité tout en réalisant une synthèse sans précédent.

priori de Dieu lui-même, — et comprendre que le Visage hypostatique auquel elle se réfère donne nécessairement sa caution aux opinions ou sentiments conformes au monde de compossibles qu'il a créé ; quitte à briser incidemment l'écorce du symbolisme et à manifester — fort paradoxalement — cette quintessence qu'est la Vérité de « partout et de toujours » (8). Toute religion vient de Dieu et de ce fait « engage » Dieu — à un certain degré et sous certains rapports — dans le cadre de telle ou telle croyance, mais Dieu en son aséité n'est pas pour autant adepte de tel crédo ; *quod absit.*

On pourrait dire aussi que sur le plan de la Révélation diversifiée, Dieu opère par antinomisme : Il ne révèle pas d'emblée la Vérité dans toute sa complexité, mais il propose successivement ou sporadiquement des aspects antinomiques (9), dont chacun s'ouvre en son centre sur la Vérité totale ; et celle-ci ne se livre pas d'une façon gratuite, elle a des exigences qui en fin de compte engagent l'homme entier.

***

Sans conteste possible, l'assertion — même indirecte — qu'il est un Messager religieux plus parfait que le Christ a quelque chose de profondément choquant ; mais il ne faut pas perdre de vue qu'au point de vue musulman, l'assertion que Jésus est Dieu en vertu d'une Trinité intrinsèque (10) — en sorte que d'une certaine façon Dieu est Jésus — est pour le moins tout aussi choquante que l'est, en dehors de ce point de vue, la précédente opinion. Et de même : pour un Hindou ou un Bouddhiste,

(8) Aussi le Koran nous rappelle-t-il volontiers que « Dieu fait ce qu'Il veut ».

(9) On sait le rôle que joue l'antinomisme — la dialectique par contrastes — dans diverses théologies, la palamite notamment. Le théologien propose deux énonciations apparemment inconciliables dont la contradiction même provoque — telle une étincelle jaillissant du silex — une intuition illuminatrice, sinon articulable.

(10) C'est-à-dire : qui ne dit pas Trinité, ne dit pas Dieu.

l'assertion que leurs Révélations respectives ne proviennent que de l' « humain » ou du « naturel », qu'elles n'ont donc rien de « surnaturel », et que rien ne peut sauver l'homme en dehors du seul Christianisme, — cette assertion ou cette opinion, disons-nous, est tout aussi odieuse pour les intéressés que l'est, pour les Chrétiens, la sous-estimation du Christ (11). De même encore, il est profondément odieux pour les Juifs — et du reste aussi pour les Musulmans — d'entendre dire qu'un Hénoch, un Noé, un Abraham, un Moïse, un Elie, n'aient eu accès au Paradis que par l'entremise de Jésus de Nazareth, alors qu'ils accepteraient en principe l'intervention d'une Puissance divine, — les « Noms divins » équivalant pratiquement à des hypostases, — donc d'un Logos intemporel et transhistorique (12).

Tout compte fait, l'idée que tel Messager religieux aurait aimé Dieu plus parfaitement que tel autre Messager, ou que tous les autres, nous paraît être pour le moins un luxe inutile ; dans l'Islam — où elle a surgi même sous une plume des plus éminentes — elle ne résulte ni du Koran ni de la Sounna ; elle n'est donc rien de plus qu'un pieux excès. Reste à savoir si dans un espace religieux de telles initiatives ou de tels écarts peuvent être évités, ou dans quelle mesure ils peuvent l'être, étant donné que la religion vit en partie d'enthousiasme — humainement parlant — et que nul ne peut imposer des lignes de démarcation aux débordements de

(11) Cette sous-estimation peut s'étendre à la Mère du Christ : quand le Koran déclare que « Dieu t'a élue (ô Marie) et purifiée, et (placée) au-dessus de toutes les femmes », il est des commentateurs qui trouvent moyen de lui faire dire simplement que Marie fut « la femme la plus pieuse de son temps », ni plus ni moins ; minimalisme absurde qui s'explique par la crainte de la mariolâtrie ; toujours *ad majorem Dei gloriam*, ce qui en climat de monothéisme ombrageux est théologiquement et psychologiquement décisif.

(12) Que le Christ a personnifié en fait. L'Islam en rend compte en nommant Jésus « Esprit de Dieu » (*Rûh Allâh*), mais sans en tirer les mêmes conséquences que le Christianisme. Au demeurant : nous contestons, non que le Christ soit « descendu aux enfers » pour élever des âmes à la « vision béatifique », mais que ce geste salvateur concerne indistinctement tout homme de bien — même en dehors d'Israël — ayant vécu avant l'ère chrétienne.

la foi, ou éventuellement de la spéculation théologique ou mystique.

La question qui se pose pour nous est de savoir, non seulement pourquoi des excès d'opinion — quel qu'en soit le niveau — existent en climat religieux, mais aussi pourquoi on les rencontre même chez des ésotéristes de première grandeur. Sans doute faut-il tenir compte ici d'un élément de *bhakti*, de mystique d'amour, lequel englobe tout dans un flux unique de dévotion, sans trop se soucier d'un sens critique qui, en pareil climat, apparaîtrait comme une dissonance et presque comme une trahison. Le jardin mythique de la tradition est un système clos et bienheureux dont le contemplatif ne sort pas volontiers pour s'engager dans l'espace froid et neutre d'une « science exacte », telle la « religion comparée » ; si le gnostique se voit obligé de dépasser le monde des formes, il le fera de préférence par l'ouverture providentielle située au centre même de son jardin ; il hésitera — en climat étroitement confessionnel — à pénétrer dans la stratosphère de la vérité tout court. N'empêche qu'une façon de voir moins affective et plus objective garde partout ses droits, et cela *a fortiori* sur le plan universel où les grands initiés entendent se placer, et peuvent se placer dans la mesure où leur information est suffisante (13) ; la connaissance exacte des phénocènes ne nuit certes pas à la connaissance profonde de Dieu.

En résumé, nous dirons qu'il y a deux « circonstances atténuantes » aux opinions excessives que l'on rencontre

13) Tel soufi conseille allègrement à son prince d'opprimer les Chrétiens, — ce qui va tout de même un peu loin, — tel autre soufi au contraire les fréquente et tend à les protéger ; ce qui prouve qu'il y a, en climat à la fois ésotériste et traditionnellement rigoureux, une marge qui permet des options fort diverses. Faisons remarquer à ce propos qu'on attribue parfois, soit par ignorance soit frauduleusement, les lois oppressives antichrétiennes du calife omayyade Omar II, au grand Omar, compagnon du Prophète et deuxième calife, dont la magnanimité envers les Chrétiens fut notoire. Quoi qu'il en soit : dans bien des cas, on pourrait appliquer à la disproportion entre l'Idée absolue et les opinions relatives — y compris les légendes symbolistes mais néanmoins malsonnantes — le verset suivant du Koran : « Dis *Allâh !* puis laisse-les à leurs vains discours. » (Sourate « Le Bétail », 91).

en climat confessionnel : l'une, nous venons d'en parler, est une mentalité dévotionnelle qui favorise une pensée plus pieuse que correcte ; l'autre, nous l'avons fait valoir plus haut, est l'irrésistible évidence — et l'invincible puissance — de l'Idée-clef. A la suite de cette idée, ou à l'ombre de ce « Visage » divin, les opinions trop unilatérales, voire exorbitantes, bénéficient pour le moins d'une certaine plausibilité soit formelle soit implicite : ou bien elles sont admissibles sous un rapport très particulier, ou bien elles expriment des vérités indépendantes du sens littéral. En tout état de cause, il convient de les regarder comme des symboles — à moins qu'elles ne soient intrinsèquement aberrantes — et de ne pas les envisager en dehors de l'Idée qui les détermine directement ou indirectement, et qui peut sinon toujours les justifier — ou les corroborer sans réserves — du moins les excuser ; cette Idée-clef qui projette l'Absolu dans la *Mâyâ* humaine, et qui dans l'espace religieux est tout.

Frithjof SCHUON.

MUSIQUE IRANIENNE ET MYSTIQUE

(suite et fin)*

Autrefois on appelait « connaisseur de musique » celui qui avait franchi deux étapes : la première consistait à avoir appris complètement le *radif* (c'est-à-dire l'ensemble des *gushes* et des pièces du répertoire traditionnel, avec son ordre et sa structure particulière). Cette période durait des années, d'ordinaire plus de dix ans. La seconde étape qu'on appelait cycle de perfectionnement consistait à accompagner les maîtres et les chanteurs pendant plusieurs années, de telle sorte que l'on soit capable de reproduire instantanément, sans altération tout ce qu'on entendait. C'est-à-dire qu'en fait, il fallait acquérir une extraordinaire capacité d'enregistrement. Une telle personne, avec une telle science, lorsqu'elle se trouvait dans une réunion qui ne s'accordait pas avec son état intérieur n'éprouvait cependant aucune gêne pour jouer et n'avait besoin d'aucun adjuvant artificiel (11), car elle se mettait alors à jouer le *radif*, c'est-à-dire le trésor de science assimilé au cours de dix années d'études et qui était maintenant dans son sang. Et si l'assemblée était conforme à son goût et l'inspirait, il pouvait alors se mettre à improviser. Cette improvisation consistait en ceci :

— La création instantanée de nouveaux *gushes* et de pièces rythmées ou non ; c'est-à-dire durant le jeu et sans préparation préliminaire ;

— L'apport de quelques changements secondaires ou généraux dans le rythme ou la mélodie d'un *gushe* du *radif* ;

(*) Cf. E.T. n° 483.

(11) L'auteur fait allusion ici à l'usage de l'opium, très répandu parmi les musiciens iraniens, mais surtout de l'alcool dont les effets sont incompatibles avec l'ethos de la musique d'art. Parmi les musiciens de la nouvelle génération, ces habitudes sont moins courantes que par le passé.

— La réduction ou l'élargissement d'un *gushe*, de telle sorte qu'un *gushe* qui d'ordinaire durait deux ou trois minutes était tellement développé qu'il pouvait atteindre jusqu'à vingt minutes, sans que l'on sorte de son mode ;

— Parfois on jouait de façon rythmée un *gushe* de rythme libre ou le contraire ;

— On changeait le rythme d'une pièce rythmée sans en dénaturer le caractère ;

— *Morakab khâni :* La définition de cette pratique est donnée par le maître Buzari : « Dans un mode donné on fait une allusion directe à un autre mode, ce qui doit être fait de manière douce et subtile pour que l'auditeur ne soit pas surpris et n'ait pas l'impression d'un changement de mode. » Pour cela il faut une connaissance complète du *radif* et une grande expérience dans l'improvisation. De tout cela nous pouvons tirer la conclusion suivante : les musiciens d'autrefois se connaissaient bien eux-mêmes, ils avaient une mémoire considérable et une grande faculté d'enregistrement et d'imitation. Cependant lorsque l'atmosphère de l'assemblée n'était pas bonne, et qu'ils se sentaient obligés d'improviser, ils restaient dans le cadre du *radif*. Donc le fondement était le *radif* et l'on pratiquait l'improvisation à titre de variation et sous l'impulsion d'une force créatrice.

On peut aussi considérer que la musique d'autrefois avait deux aspects contradictoires, c'est-à-dire que les musiciens devaient posséder deux facultés contraires. L'une était la puissance d'assimilation et d'imitation, l'autre la force créatrice et l'invention instantanée et impromptue. La première provenant d'années d'études continuelles et infatigables, procurait les éléments techniques. La deuxième faculté constitue l'élément expressif et créatif de l'art. Ces deux aspects étaient indispensables aux vrais maîtres de musique, et l'absence de l'un d'eux signifie que le musicien est incomplet.

Nous conclurons ainsi ces considérations sur la liberté dans la musique iranienne : dans la musique ancienne, la liberté véritable s'obtenait lorsque l'on avait parfaitement franchi les étapes de « contraintes », ordre et

discipline. La liberté qui consiste à se dérober au cycle de l'ordre et de la discipline n'est pas la liberté véritable mais une sorte d'asservissement.

3) L'Equilibre.

On peut ramener beaucoup des caractéristiques de la musique persane à la notion d'équilibre.

a) La symétrie et la répétition sont deux aspects fondamentaux de la musique iranienne et en général de l'art de l'Iran, notamment la poésie. La symétrie engendre le calme, produit un effet dissipant l'agitation qui dans la mystique est considérée comme un élément nuisible. La répétition crée une atmosphère spirituelle, et pour parler comme les théoriciens de l'information, abaisse le degré de nouveauté, l'originalité, et prépare l'esprit à saisir davantage d'émotion *(hâl)*. C'est ainsi que dans l'ensemble des textes mystiques se retrouvent la répétition et la symétrie.

b) Dans la musique iranienne il n'existe pas de « nuances », c'est-à-dire de contrastes de volume sonore au cours de l'interprétation d'une pièce, comme on en trouve dans la musique européenne. On ne joue pas un fragment avec une grande intensité sonore et un autre aussitôt avec une intensité faible et douce. Dans la musique iranienne, c'est pour chaque note qu'il existe une nuance : aucune note ne parvient à son terme sans quelque modification. D'ordinaire les notes principales commencent par un choc assez fort, et leur prolongation se fait de manière très douce ; quant aux notes secondaires et ornementales, elles sont jouées en général de façon douce et modérée. Mais on doit réaliser ces changements d'expression de façon que le contraste entre force et douceur ne soit pas sensible et choquant pour l'oreille. Exprimer les notes principales qui d'ordinaire peuvent représenter une syllabe d'un poème, est quelque peu difficile sur un instrument à corde pincée ou frappée, car il faut d'un coup de plectre produire le son fort, puis après un bref instant de silence, et si la durée de la note le permet, jouer une espèce de trémolo *(riz)*

d'une façon aussi douce qu'un chant. Un tel trémolo est bien différent de celui que produit par exemple une mandoline ; on ne peut pas le transcrire par des notations, c'est pourquoi la plupart l'on compris comme un trémolo de genre européen. Certains interprètes d'aujourd'hui ont pris l'habitude de le jouer de cette façon, si bien qu'on a pu croire que la musique iranienne abusait de ce genre de trémolos qui fatiguent le bon goût. En fait il ne s'agit pas de cela, mais d'une sorte de frémissement *(riz)* qui confère aux instruments à corde frappée l'expression des instruments à archet, afin d'imiter ou de s'approcher de la voix humaine qui est considérée comme l'instrument de musique le plus parfait. Ce genre de tremblement est très fin et difficile ; malheureusement il est en train d'être oublié et de se perdre.

Sur les instruments à archet, cet ornement est plus facile, car l'archet est conçu de telle sorte que la pression des crins est susceptible d'être modifiée à volonté au cours du jeu. Chaque fois qu'il le désire, l'interprète peut tendre l'archet avec les doigts de la main droite et rendre les notes fortes, puis en relâchant la pression des doigts, il détend les crins et produit un son très doux. Ceux qui de nos jours jouent la musique iranienne au violon, ne connaissent pas cette technique et frottent les cordes à la manière occidentale, avec une pression constante durant toute la durée du coup d'archet, si bien que la sonorité de leur instrument n'a pas le caractère de la musique traditionnelle. Quant aux instruments à vent, cet effet est produit par la variation de l'intensité du souffle.

Dans le tambour *zarb*, cet effet est parfaitement respecté, et le tremblement *(riz)* à la manière des roulements de batterie occidentale n'existe pas. On commence d'ordinaire le *riz* par un coup sur la zone centrale de la peau (donnant un son grave) et on le prolonge, soit au centre, soit sur les bords, après un bref instant de silence, exactement comme dans les instruments à plectre.

c) Un autre aspect de la notion d'équilibre est le calme et la douceur. En comparant la musique à la calligraphie, on peut dire que dans la musique traditionnelle, les angles sont très rares et que les mouvements se font

plutôt selon des courbes (12). Cela veut dire que le passage d'un *gushe* à un autre ou d'un rythme à un autre ou d'un ethos à un autre doit se faire de façon douce et insensible, comme c'est le cas pour le genre *morakab khâni* évoqué plus haut. Cette modération et cette douceur doivent être respectées partout, sauf lorsque l'on désire délibérément changer l'atmosphère d'une assemblée.

d) Le mouvement des *gushes* doit lui aussi être modéré et équilibré : chaque chant (*âvaz*) commence par la partie la plus grave du registre et peu à peu se déplace vers l'aigu. D'ordinaire l'amplitude de ce mouvement est d'environ deux octaves et demi, ce qui correspond au registre de la voix humaine. Bien entendu, il est possible d'interpréter une pièce en altenant les motifs à la manière de questions et réponses en jouant alternativement dans le grave et dans l'aigu, ce qui n'est pas en contradiction avec les principes énoncés plus haut. Ce procédé s'appelle *khafi* et *jali*, silencieux et exprimé, termes empruntés à la terminologie soufie. (*Khafi*, est une sorte de formule sacrée que chaque adepte garde en son cœur comme un secret bien gardé ; conserver ce secret et pratiquer cette discipline présente beaucoup de profits spirituels. *Jali* est une forme d'invocation *[zekr]* de portée collective pratiquée à haute voix dans les assemblées de derviches. Le fait d'avoir choisi ces deux termes pour désigner une façon de jouer, montre bien l'influence de la mystique dans la musique traditionnelle.)

4) *L'ordre intérieur ou le radif.*

Nous avons donné plus haut la définition du *radif* et nous parlerons ici de ses particularités. En termes actuels, le *radif* constitue une méthode d'enseignement de la musique traditionnelle, mais c'est une méthode qui a été élaborée et s'est développée selon les exigences de l'éthique mystique. Certains, à l'imitation du système européen, ont essayé d'écrire des méthodes de musique, consistant e nexercices progressifs, du plus facile au plus

(12) La calligraphie persane a particulièrement développé des styles souples et liés. Curieusement, beaucoup de musiciens ont été de bons calligraphes et affirment qu'il existe des rapports entre ces deux activités.

difficile. Or l'expérience de ces cinquante dernières années a montré que ces méthodes au sens européen du terme (à savoir des livres d'exercices), ne sont pas appropriés à la musique persane et qu'il vaut mieux enseigner le *radif* traditionnel. La raison est que ces méthodes sont très éloignées de la réalité de la musique persane. L'élève doit jouer ces exercices durant des années, simplement afin d'acquérir une bonne technique et d'apprendre à lire les notes, sans rien apprendre de la musique iranienne elle-même. Ce n'est qu'après plusieurs années qu'il a le droit d'étudier le *radif* auprès d'un maître, c'est-à-dire en fait de commencer l'étude de la musique iranienne. Ceux qui sont prêts à le faire sont alors peu nombreux. Les conséquences de cette manière de procéder sont que certains de nos musiciens formés dans les écoles officielles n'ont pas la connaissance du *radif*, et se sentent obligés de justifier leur lacune en dépréciant le *radif*. Sans même l'avoir travaillé et sans en connaître le but et les avantages, ils le rejettent. Si l'engagement de la musique commençait avec le *radif*, ces difficultés n'existeraient pas.

Nous pouvons résumer ainsi les particularités du *radif* : il permet à l'élève de s'approcher de la réalité de la musique et dirige son attention vers l'aspect intérieur de la musique. C'est-à-dire que dès le début, l'élève apprend les mêmes mélodies authentiques que joue le maître, dans par exemple une assemblée d'amateurs. Ainsi, en entendant jouer son maître, l'élève développe son goût et sa passion pour la musique, ce qui est exactement le contraire avec l'enseignement par les « méthodes » de musique où les pièces destinées à l'élève sont différentes de celles qu'il est destiné à jouer plus tard, si bien qu'il considère les pièces de ces méthodes comme un pensum et une ascèse. Dans l'enseignement du *radif*, il n'y a pas d'opposition entre l'élève et le professeur en ce qui concerne les pièces elles-mêmes ; car chacun joue les mêmes airs. La différence est seulement dans la manière de les jouer. Ainsi le prélude du mode *Shur* est le même pour les deux, mais le maître l'agrémente d'ornementations et de finesses qui ne sont pas accessibles à l'élève. De la sorte, dès le début, l'élève comprend qu'il doit se perfectionner, au lieu de croire qu'il doit parvenir à jouer des pièces plus difficiles et plus belles. Il doit chercher au fond de lui-même la

beauté, la finesse et la maîtrise technique, afin que chaque pièce puisse être un moyen de manifester son talent artistique et d'exprimer ses sentiments intérieurs. Il comprend alors le principe de ne pas dépendre de stimuli extérieurs et de ne chercher que son inspiration et sa force à l'intérieur de lui, prenant ainsi la bonne voie dès le début.

Dans le *radif*, il n'y a pas de conflit entre les « exercices musicaux » et la « musique de concert ». C'est pour cette raison qu'un musicien oriental, lorsqu'il monte sur scène n'éprouve pas d'angoisse nerveuse et de contraction musculaire, car il jouera des choses qu'il a jouées depuis des dizaines d'années et qui sont devenues aussi naturelles que de respirer, et qu'il ne s'agit pas de compositions nouvelles dans lesquelles il risque de s'embrouiller. Mais si l'on veut enseigner la musique avec les méthodes d'aujourd'hui, ce problème surgira car l'interprète aura pratiqué durant des années des exercices méthodiques et des études pour lesquelles il n'a jamais éprouvé de goût ou d'intérêt, et il jouera sur scène des morceaux qu'il n'a jamais considérés autrement que comme des éléments parmi les autres obligations quotidiennes, et qu'il n'aura jamais appris que dans le but de donner des concerts, d'attirer l'attention des spectateurs et d'avoir du succès. Ainsi il n'y a pas lieu de s'étonner si sur scène il est saisi de troubles musculaires et ne parvient pas à montrer sa force. Ajoutons quelques mots au sujet de l'exécution de *radif*, d'autant que depuis quelques années, certains se sont appliqués à le transcrire en notation occidentale. Cette entreprise est effectivement très utile et louable en tant qu'auxiliaire à la mémoire des interprètes. Cependant le défaut de ce travail c'est que lorsqu'on le transcrit en notation, on doit simplifier le *radif* et l'on ne peut que noter son squelette, car ses nuances et son expression particulières ne sont pas réductibles à la notation, sans parler de la façon dont chaque maître l'interprète et qui est une affaire de goût tout à fait personnel, ce qu'aucun spécialiste n'est capable de rendre par écrit. A titre d'exemple nous dirons qu'un maître qui durant des années a joué le *radif* de façon conventionnelle, peut un jour, dans une assemblée, recevoir une inspiration et jouer une mélodie d'une façon qui dépasse l'imagination et qui tient du miracle. L'histoire qu'on a attribuée à Fârâbi peut paraître

exagérée, mais si on la compare aux miracles qui peuvent survenir par la manière d'interpréter la musique iranienne (tels que des guérisons ou des phénomènes surnaturels), cela n'est pas exagéré.

La question qui revient souvent est quelle mélodie Fârâbi a-t-il donc jouée dans cette assemblée ? A notre avis, le genre de musique n'est pas important, mais c'est la façon de la jouer qui compte. Si notre attention se porte sur le genre de pièce qu'il a joué, en fait nous nous arrêtons aux apparences et nous n'en tirons aucun résultat. La saveur et l'état intérieur qui se manifestent et se reflètent dans la manière d'interpréter, ainsi que son transfert sur le sujet qui écoute, est une question si importante qu'il faudrait tout un livre pour en discuter.

Une autre particularité du *radif* est le développement de la mémoire. Le *radif* doit se mémoriser fragment par fragment, ce qui renforce la mémoire de façon extraordinaire. Dans le passé, la question de la mémoire était d'une importance considérable, à tel point qu'au début de leurs études, on empêchait les enfants d'apprendre à écrire. On leur apprenait seulement à lire et en fin de compte, ils étaient obligés d'apprendre par cœur les textes. Quelques personnes familières des sciences et des arts appartenant à l'ancienne génération peuvent encore témoigner des résultats extraordinaires de cette méthode d'éducation : leur mémoire est telle que les gens de la nouvelle génération ne peuvent même pas le concevoir.

Pour apprendre le *radif* il faut une précision et une attention infinie, car dans le *radif* il y a des traits secondaires dont la compréhension et la mémorisation demandent une extraordinaire concentration. De plus, certaines parties du *radif* diffèrent seulement entre elles par des détails si secondaires et subtils que pour l'élève (ou l'auditeur ordinaire), ils restent cachés de prime abord. C'est seulement par beaucoup de travail que l'on peut les pénétrer. Ainsi s'exercer au *radif* signifie pour l'élève acquérir une faculté de discernement et d'assimilation extraordinaires. Ce n'est pas sans raisons que les maîtres anciens étaient capables de reproduire sans altération une mélodie après l'avoir entendue une seule fois.

La faculté d'accompagner le chant en répétant instantanément chaque phrase repose également sur ce principe (...).

Durant l'interprétation du *radif*, on ne peut pas faire attention à autre chose, comme c'est au contraire le cas dans les exercices de virtuosité de la musique européenne. Ainsi, une demi heure de travail équivaut à des heures d'exercices de virtuosité à l'occidentale. (Bien entendu ces exercices sont adaptés aux exigences de l'interprétation de la musique européenne, et nous ne visons ici que ceux qui désirent adapter ces méthodes à la musique iranienne).

Une autre particularité du *radif* est de constituer un ordre et une discipline, aspect qui est de tous le plus important, contrairement à l'opinion de certains qui considèrent que la musique iranienne ne doit pas se conformer à des règles et à un ordre. Cette erreur provient peut-être du fait que la musique traditionnelle est une musique mystique et que ses idées semblables sont répandues au sujet de la mystique. Nous devons donc souligner les points suivants.

Certains s'imaginent que la mystique est une école d'oisiveté et de laxisme, de développement du corps, d'anarchisme et de libertinage. Depuis le début du siècle dernier cette opinion s'est répandue (13). Bien entendu, la mystique comme toute chose, existe sous deux formes : l'une mensongère, l'autre véridique.

La mystique mensongère correspond vraiment à ce qu'on vient de dire. Malheureusement avec l'apparition de la barbarie *(jâheliat)* au début du XX° siècle, cette fausse mystique s'est développée et s'est étendue de manière considérable.

Pourtant la mystique véritable est complètement le contraire de ce que ces gens pensent. En effet, les gnostiques considèrent que la mystique comporte quatre degrés : la Loi exotérique, la Voie (soufie), la Gnose et la Vérité (14) ; or dans chacune de ces étapes, le respect des lois correspondantes et le sentiment de respon-

(13) Ces idées sont effectivement très répandues en Iran où le terme derviche a été galvaudé par des individus peu recommandables, et où le soufisme a connu les déviations les plus douteuses.

(14) Ce sont les quatre degrés de la *shari'at, tariqat, ma'refat, haqiqat.*

sabilité augmente par rapport à l'étape précédente, de sorte qu'à la quatrième étape (Vérité), l'adepte doit discerner quatre fois mieux qu'un homme ordinaire entre le bien et le mal dans ses actes, et dans cette même proportion, il doit ressentir un sentiment de responsabilité et accomplir ses devoirs sociaux et spirituels, de sorte que sa rétribution et ses sanctions seront également mesurées selon cette proportion. Avec cela, comment est-il possible que la musique utilisée dans cette forme de mystique soit fondée sur le laisser-aller ? La vérité de cette affaire est que la musique traditionnelle iranienne s'appuie sur une ordonnance très précise et profonde, dont l'assimilation nécessite des années d'exercices et d'application ainsi que d'ardeur et de passion. Cet ordonnance précise, c'est le *radif*, et la peine que l'on se donne pour l'apprendre est tout à fait comparable à l'ascèse mystique, qui pour les gens non initiés et rivés aux apparences est quelque chose de pénible, désagréable et inconvenant, et constitue un effort tout à fait disproportionné aux résultats que cherchent à obtenir les adeptes de cette voie en matière de notoriété et de revenus. Pourtant pour les personnes pourvues de vision, c'est un travail d'un bout à l'autre rempli d'enthousiasme, d'amour, de joie intérieure et de grandeur d'âme. Il est vrai que pour assimiler le *radif*, il faut des années de travail continu et infatigable, et de plus après avoir franchi cette étape préliminaire, il faut chaque jour s'exercer des heures, faute de quoi on oubliera les aspects secondaires et les finesses du répertoire. Y a-t-il un ordre et une discipline plus haute que cela ?

5) Le Hâl (15).

Les initiés disent que l'art est le produit de deux éléments : la technique et le *hâl*. Il y a quelques années encore, les gens qui se considéraient comme des hommes de science et d'esprit logique, particulièrement ceux qui

(15) Le *hâl*, état de grâce, joie intérieure, touche mystique, état méditatif, instant d'extase plus ou moins fugitif et plus ou moins profond, est un concept mystique employé aussi à tout propos pour exprimer toute forme de joie, même triviale et d'origine artificielle.

distinguaient entre « musique scientifique » et « musique non scientifique », considéraient la musique européenne comme scientifique, tenaient le point de vue mystique comme un mythe et une superstition. Mais depuis quelques années, avec l'apparition de la théorie de l'information, la vérité de ces idées a été démontrée. Du point de vue de la théorie de l'information, (...) la musique consiste en un message, et comme tout message, renferme deux sortes d'information, l'une sémantique et l'autre esthétique. Pour définir l'information esthétique on parle précisément de *hâl*, c'est-à-dire en français d'état d'âme (16) (...). L'information sémantique correspond à cette partie du message qui possède un aspect rationnel, c'est-à-dire qui relève de la logique ordinaire et qui peut se traduire en toute langue (...).

En ce qui concerne la musique, ce qui apparaît dans les notes de la partition est l'information sémantique, soumise à des règles précises. Mais ce qui n'apparaît pas dans les notes et constitue la partie libre de la musique, dont l'interprète ou le chef d'orchestre est libre de déterminer les limites, est appelée information esthétique. Ses lois, au contraire de la première, ne sont pas très précises et très définies et le style de l'interprétation ou les « manières d'interpréter » comme nous disions plus haut, jouent un rôle important.

En bref, la véritable valeur d'une œuvre d'art dépend davantage de l'information esthétique, et ce que les mystiques de l'Orient disaient autrefois a été démontré de nos jours. Revenons donc à la question du *hâl* dans la musique.

Dans la musique iranienne, le *hâl* précède la technique, et d'un autre côté la technique est au service du *hâl*. Pour susciter correctement un *hâl*, l'interprète doit s'efforcer d'accéder à sa propre perfection, et pour cela, la sincérité est indispensable, car à tout instant l'adepte doit voir ses propres défauts en lui-même et s'efforcer de les éliminer. Celui qui n'est pas sincère dans cette voie n'arrive à rien ; c'est pour cette raison qu'on a toujours dit que l'artiste doit être sincère.

(16) Nous avons allégé ce passage d'une page concernant des généralités sur les théories de la sémantique.

Le *hâl* est un ensemble de saveurs intérieurs *(keyfiat)*, d'états d'âme, c'est pourquoi le *hâl* de chacun est différent. La substance du *hâl* est le « goût » *(dhawq)* et l'amour *('eshq)*, et ces qualités peuvent être chacune de deux sortes : il est possible que le « goût » se porte sur quelque chose de bas, ou sur quelque chose de très élevé, qu'il soit humain ou angélique. Il en est de même pour l'amour. Mowlnâ Jalâleddin Rumi a dit : « L'amour qui est intéressé n'est pas l'amour, finalement ce sera une honte. » Quoi qu'il en soit, celui qui a cultivé un goût ou un amour bas et trivial, ainsi que celui qui s'est tourné vers l'amour spirituel, éprouvent tous les deux un *hâl*. Peut-être les gens aux vues étroites ne pourront-ils pas au premier abord faire la différence entre les deux, mais cela n'empêche que la différence est très nette et claire. Comme la question du *hâl* est un des aspects les plus importants de la culture orientale et plus particulièrement de l'Iran, et que cette notion a été l'objet de nombreux malentendus, les explications suivantes nous paraissent nécessaires. Il y a quatre choses qui, lorsqu'elles se trouvent chez quelqu'un, confirme l'authenticité et la validité de son *hâl*. Ce sont : la pureté, la sincérité, la modestie et le dévouement.

a) La pureté doit être totale ; elle concerne aussi bien le corps que le caractère et le tempérament. A ce sujet, le prophète Zoroastre a donné cette maxime : « Bonne parole, bonne pensée, bons actes. » La pureté dans la pensée est d'une importance considérable. S'il est très facile de contrôler la pureté dans la parole, et si avec un peu de pratique on peut parvenir à circonvenir l'impureté dans les actes, l'impureté dans la pensée est quelque chose qui se manifeste sans qu'on s'en rende compte, à travers les actes et le comportement quotidien et qu'on ne parvient pas à cacher toujours. Et plus particulièrement, les œuvres d'art constituent de ce point de vue un miroir qui montrent tout. De nos jours, on peut même déceler dans l'écriture le caractère et le tempérament de quelqu'un, donc à plus forte raison dans la musique. C'est pour cette raison qu'autrefois, on attachait une très grande importance au maître, car si celui-ci n'avait pas les qualités morales requises, cela se manifestait dans sa manière de jouer, et en apprenant cette façon de jouer, l'élève développait en lui-même les caractères moraux négatifs en question. Au contraire, si le maître était

gratifié de la vertu de pureté et d'autres qualités morales, cela se reflétait dans son jeu, et tout élève qui apprenait avec sincérité et sympathie sa manière de jouer, bénéficiait également de ces remarquables vertus. En bref, celui qui désire accéder à la pureté véritable doit étendre ses efforts dans les trois domaines de la parole, des actes et de la pensée.

b) La sincérité, c'est-à-dire que l'intérieur et l'extérieur, les paroles et les actes ne fassent qu'un.

c) La modestie ou « n'être rien », c'est-à-dire s'abstenir de toute ostentation et surtout de toute forme de tort à l'égard des droits matériels et moraux d'autrui. Le principe de non-empiètement et de non-agressivité est un aspect très important. L'instinct d'agressivité, sous quelle que forme que ce soit est l'indice de l'ego et du « plein d'être ».

d) Amour des autres et dévouement pour les créatures n'ont pas besoin d'explications. Un artiste doit aimer ses semblables. Chaque homme est pour lui-même une singularité humaine, et à ce titre il faut le respecter.

Si l'une de ces quatre vertus n'existe pas chez quelqu'un, sans aucun doute sa vie spirituelle est boîteuse et incomplète. Mais si un artiste possède ces qualités-là, son *hâl* est authentique et digne de confiance, et sa musique et sa manière de l'interpréter atteindra un sommet de qualité spirituelle. A ce sujet, il faudrait écrire un article entier ; nous nous contenterons de conclure ainsi : un *hâl* authentique n'a pas besoin de moyens artificiels, mais un *hâl* non authentique conduit sur une pente déviée et dangereuse qu'un artiste doit redouter et éviter à tout prix.

6) Autres particularités.

En raison du manque de place, nous ne ferons qu'évoquer les autres particularités de la musique traditionnelle iranienne.

a) La relations entre la poésie et la musique. La poésie est le moyen d'expression le plus important de la

pensée mystique (17) ; les mystiques étaient très profonds et très généreux du point de vue du *hâl*, et ce *hâl* confère une grande facilité d'expression et une grande force créatrice, c'est pourquoi la poésie persane est parvenue à un sommet et une richesse et une diversité qui fait l'étonnement. Cette richesse et cette diversité a eu sur la musique un effet considérable, comme on le voit dans les pièces intitulées *Masnavi, Sufi nâme, Sâqi nâme,* etc., ainsi que dans les rythmes particuliers tirés de la prosodie (...).

b) Ornementation. On peut dire que dans la musique iranienne, on ne joue pratiquement pas une note de façon simple ; toute note est ornée en fonction de la mélodie. La question de l'ornementation dans cette musique doit plutôt se comprendre avec l'intuition et l'expérience, car ces finesses et ces détails ne peuvent être éclaircis par l'analyse.

d) Un art de soliste. De tout ce qui précède, on devine aisément que la musique persane est essentiellement un art du soliste et n'attache pas beaucoup d'importance à l'exécution d'ensemble. Le point important, c'est que dans le passé, alors que les circonstances nécessitaient une musique d'ensemble, les membres de l'orchestre étaient néanmoins tous des solistes et jouaient tous seuls, chacun à son tour.

e) Intervalles. Malgré tous les efforts entrepris depuis une cinquantaine d'années pour diviser les intervalles de la gamme iranienne ou pour la réduire à 24 quarts de tons égaux, ce qui du point de vue théorique a été parfaitement admis, en pratique cependant, ces intervalles n'ont jamais été utilisés et on s'en tient plutôt aux intervalles pythagoriques, car les instruments à cordes, réglés sur les bases de la quarte et de la quinte, sont naturellement attirés vers les autres intervalles de la gamme de

(17) N.D.L.R. Si cela est vrai, *grosso modo*, pour l'Iran, on devrait nuancer cette affirmation de toute façon pour le reste du monde musulman en disant que la poésie est l'*un* des moyens d'expression les plus importants de la pensée mystique, moyen auquel certains traités ésotériques (en prose) ne le cèdent en rien, c'est le moins qu'on en puisse dire.

Pythagore. Cette question nécessiterait une étude complète qui dépasserait le cadre de cet article (18).

Conclusion.

Pour conclure, nous soulignerons les aspects suivants :

— La musique iranienne est constituée d'un certain nombre de pièces ou *gushes*, qui sont des mélodies homophoniques d'apparence simples mais de fond très difficiles.

— En raison de ses caractères spirituels, elle est dépourvue de toute forme de pompe, de cérémonie, d'emphase et de maniérisme, ainsi que d'acrobatie et de virtuosisme. En aucune manière elle n'incite à l'agitation, mais au contraire engendre le calme et l'équilibre.

— Elle induit en l'homme un état qui peut prendre deux aspects. Chez les connaisseurs et les personnes exercées à la réflexion et à la méditation elle produit un état de paix et de méditation, mais sur les personnes comme celles de la nouvelle génération qui sont esclaves de leur agitation (et qui n'ont même pas la patience de tester tranquillement cinq minutes dans un endroit éloigné de l'agitation de leur milieu quotidien), écouter cette musique est quelque chose de fatigant, de monotone, de triste et déprimant. En réalité c'est l'état de leur propre âme qui est fatigué, monotone, triste et déprimé, et en cela la musique iranienne agit exactement comme un miroir. Comme le dit cet adage : « Le miroir ne t'a pas reflété droit, corrige toi, mais ne casse pas le miroir. » (...).

— Nous avons dit que la musique iranienne authentique est une école de mystique et de spiritualité. Comme tous les caractères de l'homme sont marqués du principe de la dualité et de l'opposition, c'est-à-dire que tout caractère a deux aspects (bon et mauvais, angélique et animal, etc.), donc le fait que toute musique possède un aspect spirituel (qu'il s'agisse de musique persane ou grecque, occidentale ou orientale), implique la possibilité que ces etats spirituels positifs soient renforcés et que les états négatifs soient transformés par une purification de l'âme en leur qualité opposée et positive.

(18) En plus des intervalles pythagoriques qui subissent parfois d'infimes ajustements, on utilise des 3/4 de tons et des 5/4 de ton, mais jamais d'intervalles plus petits que le 1/2 ton et plus grands que le 5/4 de ton.

Par exemple, l'agitation qui obscurcit l'âme, dérange le corps et entraîne l'homme vers l'alcool, le jeu ou les drogues, et qui transforme les facultés de concentration en dispersion des sens, — l'agitation peut se transformer en paix et joie intérieure, en concentration et en force de réflexion. La peine et la tristesse peuvent se transformer en attention et vigilance. La mauvaise humeur se transforme en persévérance et en opiniâtreté. La peur se transforme en prudence et circonspection. La sensualité devient philanthropie et amour de ses semblables. L'agressivité devient compassion. L'instinct de destruction devient sens constructif. La jalousie (poser des obstacles dans les progrès des autres) se transforme en émulation (c'est-à-dire faire des efforts pour se maintenir dans les rangs des vrais hommes). La tyrannie devient dévouement pour autrui. L'impureté devient pureté, le faux devient le vrai, l'ostentation et la prétention deviennent simplicité et désintérêt, etc.

Tel doit être le but moral et social d'un musicien spirituel. Il faut pourtant remarquer qu'apprendre quelques mélodies du *radif* traditionnel ou de quelque musique spirituelle que ce soit, ne fait pas apparaître immédiatement ces qualités. L'adepte de cette voie doit consacrer sa vie à cette activité artistique. Le joyau qu'il recueillera après avoir plongé durant des années dans cette mer spirituelle, il pourra le déposer dans une voie initiatique véridique, et alors le cuivre de son existence se transformera en or, sous l'effet de cette alchimie.

Dariouche SAFVATE.

(Avant-propos, traduction et notes par *Jean DURING*.)

LES LIVRES

TITUS BURCKHARDT : BIBLIOGRAPHIE

— *Articles* publiés dans les *Etudes Traditionnelles* (compte non tenu de fragments de traductions, publiées plus complètement par la suite dans des ouvrages cités plus loin).

« Du 'Barzakh', n° 216, 1937. « De la Thora, de l'Evangile, et du Qoran », n°s 224-225, 1938. « Le Prototype Unique », n°s 224-225, 1938. « Folklore et Art ornemental », n°s 236-237-238, 1939. « Une Clef spirituelle de l'Astrologie », n°s 260-261-262-264-265, 1947-1948. « Généralités sur l'Art musulman », n° 258, 1947. « Principes et Méthodes de l'Art traditionnel », n° 257, 1947. « Considérations sur l'Alchimie (I) », n° 271, 1948, n° 275, 1949. « Nature de la Perspective cosmologique », n° 269, 1948. « Nature sait surmonter nature », n° 281, 1950. « Le Temple, Corps de l'Homme Divin », n° 292, 1951. « Extraits du Commentaire des Noms Divins par l'Imâm Ghazzali » n° 320, 1954. « La Genèse du Temple Hindou », n°s 311-312, 1953. « 'Je suis la Porte' », n°s 308-309, 1953. « Les Fondements de l'Art chrétien », n° 315, 1954. « Les Fondements de l'Art musulman », n° 316, 1954. « Le symbolisme du jeu des échecs », n° 319, 1954. « Le Paysage dans l'Art extrême-oriental », n° 323, 1955. « Commentaire succinct de la Table d'Emeraude », n° 362, 1960. « Considérations sur l'Alchimie (II) », n° 368, 1961. « Chevaucher le Tigre », n°s 372-373, 1962. « Le Masque sacré », n° 380, 1963. « Cosmologie et Science moderne », n°s 383-384-385, 1964, n°s 387-388-389-390, 1965. « La Prière d'Ibn Mashîsh », n° 399, 1967. « Les Sciences traditionnelles à Fès », n° 458, 1977. « Le Retour d'Ulysse », n° 463, 1979.

— *Ouvrages*

Clef spirituelle de l'Astrologie musulmane, Paris, Les Editions Traditionnelles, 1950. Milan, Archè, 1974 (traduit en anglais).

Du Soufisme, Lyon, Derain, 1951 (traduit en allemand).

Principes et Méthodes de l'Art sacré, Lyon, Derain, 1958 (publié aussi en allemand et traduit en anglais et en espagnol).

Introduction aux Doctrines ésotériques de l'Islam, Paris, Dervy-Livres, 1969 (traduit en anglais et en espagnol).

Alchimie, Milan, Toth ; Bâle, Fondation Keimer ; Paris, Dervy-Livres ; 1974 (traduit de l'allemand et publié aussi en anglais, italien et espagnol).

Symboles : Recueil d'essais, Archè, Milano ; Dervy, Paris, 1980 (traduit en espagnol).

Fès, Ville de l'Islam, en préparation (traduit de l'allemand).

— *Traductions de l'arabe avec introductions*

De l'Homme Universel (Traduction partielle de « Al-Insân al-kamil », de 'Abd al-Karim al-Jîlî), Lyon, Derain, 1953 ; Paris, Dervy-Livres, 1975 (traduit ensuite en anglais).

La Sagesse des Prophètes (Traduction partielle des « Fuçûç al-Hikam », de Ibn 'Arabî), Paris, Albin Michel, 1955 et 1974 (traduit ensuite en anglais).

Lettre d'un Maître Soufi (Traduction partielle des « Rasâ'il », de Moulay al-'Arabî ad-Darqâwî). Milan, Archè ; Paris, Dervy-Livres, 1978 (traduit aussi en anglais).

— *Divers*

« Caractères pérennes de l'Art arabe », Journal of World History, 1972 (article).

Préface à *Islam, perspectives et réalités*, par Seyyed Hossein Nasr, Paris, Buchet-Chastel, 1975.

— *Ouvrages en allemand*

Land am Rande der Zeit, Bâle, Urs Graf-Verlag, 1941.

Schweizer Volkskunst/Art Populaire Suisse, Bâle, Urs Graf-Verlag, 1941.

Tessin (Das Volkserbe der Schweiz, Band 1), Bâle, Urs Graf-Verlag, 1943.

Vom Sufitum - Einführung in die Mystik des Islams, Munich, Otto Wilhelm Barth-Verlag, 1953.

Vom Wesen heiliger Kunst in den Weltreligionen, Zürich, Origo-Verlag, 1958.

Siena, Stadt der Jungfrau, Olten (Suisse) et Freiburg-im-Breisgau (Allemagne), Urs Graf-Verlag, 1958 (traduit en anglais et en italien).

Tessin (Das Volkserbe der Schweiz, Band 1), Bâle, Urs Graf-Verlag, 1959.

Alchemie, Sinn- und Weltbild, Olten et Freiburg-im-Breisgau, Walter-Verlag, 1960.

Fes, Stadt des Islam, Olten et Freiburg, Urs Graf-Verlag, 1960.

Chartres und die Geburt der Kathedrale, Lausanne, Urs Graf-Verlag, 1962.

Von wunderbaren Büchern, Olten et Freiburg, Urs Graf-Verlag, 1963 (traduit en anglais).

Lachen und Weinen, Olten et Freiburg, Urs Graf-Verlag, 1964.

Die Jagd, Olten et Freiburg, Urs Graf-Verlag, 1964.

Die maurische Kultur in Spanien, Munich, Callwey, 1970 (traduit en anglais).

Marokko, Westlicher Orient : ein Reiseführer, Olten et Freiburg, Walter-Verlag, 1972.

— *Divers*

Préface à *Der Sinn der Ikonen* von Leonid Ouspensky und Wladimir Lossky, Olten et Freiburg, 1952.

Wallis (Das Volkserbe der Schweiz, Band 2) von Charles Ferdinand Ramuz (1879-1947) übersetzt und ausgestattet von Titus Burckhardt, Bâle, Urs Graf-Verlag, 1956.

Zeus und Eros : Briefe und Aufzeichnungen des Bildhauers Carl Burckhardt (1878-1923). Herausgegeben von Titus Burckhardt, Bâle, Urs Graf-Verlag, 1956.

— *Ouvrages en anglais*
(compte non tenu des traductions anglaises sus-mentionnées).

Art of Islam (translated from the French by Peter Hobson), London, Scorpion Press, 1976.

En préparation : Mirror of the Intellect.
Fez, City of Islam.

— *Ouvrages en italien*
(compte non tenu des traductions italiennes sus-mentionnées).

Scienza moderna e Saggezza tradizionale (traduit de l'allemand), Turin, Borla, 1968.

— *Ouvrages en espagnol*
(compte non tenu des traductions espagnoles sus-mentionnées).

La Civilización Hispano-Arabe, Madrid, Alianza Editorial, 1977.
Sabiduría Tradicional y Ciencia Moderna, Madrid, Taurus Ediciones, 1980.

(Resterait à ajouter ses nombreux articles, publiés en allemand, anglais, italien, espagnol et persan.)

N.D.L.R. — Nous remercions le Dr William Stoddart des éléments qu'il nous a aimablement fournis pour l'établissement de cette bibliographie.

Le Directeur : A. André VILLAIN

Imprimerie Saint-Michel 5, Rue de la Harpe - Paris 5e 2e Trimestre 1984

EN PRÉPARATION :

LA PAIX UNIVERSELLE

D'après la Gnose de Constant CHEVILLON

Par René SENEVE

avec une préface du Docteur Eric BRUNESSAUX

ÉTUDES TRADITIONNELLES

Directeur-Administrateur :

A. VILLAIN

Les abonnements sont souscrits pour la période du 1er Janvier au 31 Décembre. Tous expirent avec le No de Oct. Nov. Déc.

(Seuls les abonnements renouvelés ne subissent pas d'interruption)

« Nous n'adressons pas de rappel »

NOTES

Notre revue parait actuellement sous la forme de quatre numéros d'environ 48 pages, de Jan. à Déc.

Conditions pour 1984 :

Prix de vente du numéro au magasin	**30,00 frs**
Abonnements à la série de 4 nos :	
FRANCE, pris au magasin	**90,00 frs**
» franco de port	**130,00 frs**
Départements d'Outre-Mer (Recommandation obligatoire comprise)	**150,00 frs**
Pays voisins : Allemagne Fédérale, Angleterre, Belgique, Hollande, Italie, Luxembourg, Suisse franco de port	**140,00 frs**
Autres Pays (frais de recommandation obligatoire compris)	**180,00 frs**
Prix des collections anciennes :	
1964 à 1974 chaque année prise au magasin	**150,00 frs**
1975 à 1983 prise au magasin	**100,00 frs**
	+ frais d'expédition recommandée

Nous consulter pour l'expédition de chacune de ces années ainsi que pour les années antérieures, que nous recherchons en permanence.

Nous pouvons adresser l'un de nos exemplaires restant en stock contre la somme de 25 francs.

Paiement par versement à notre C. C. P. PARIS 568-71 ÉDITIONS TRADITIONNELLES ou par chèque bancaire.

ÉTUDES TRADITIONNELLES

Rédacteur en chef : **Leo SCHAYA**

85e ANNÉE JUILLET - AOUT - SEPTEMBRE No 485

NOTES SUR LE VÊTEMENT DES INDIENS PEAUX-ROUGES (1)

En parlant du vêtement des Indiens peaux-rouges et de certains aspects de son symbolisme, j'ai en vue l'intention archétypique du phénomène plutôt que le niveau que cette intention assume ou subit en fait dans la conscience de la majorité ; et cette réserve s'applique somme toute à tous les arts ou artisanats traditionnels. Les formes témoignant d'un génie ethnique et d'une perspective religieuse dépassent toujours la moyenne de ceux qui les véhiculent ; la preuve en est, chez quasiment tous les peuples, la sous-estimation — soit effective soit virtuelle — de leur art traditionnel respectif, qu'ils trahissent avec une déconcertante facilité. Au demeurant, on aimerait bien que ce bas-monde soit comme un musée où les peuples ne montreraient que leurs beautés, mais ce serait déjà le monde céleste ; c'est pourtant une sorte de réalisme, et aussi de noblesse, que de s'attacher avant tout à la perception des intentions archétypiques et célestes des choses. Sous certains rapports, le rêve du poète et le réalisme du sage se rejoignent : l'esthète — si son intelligence le préserve d'une certaine myopie — est toujours plus réaliste que l'homme trivial.

L'existence des vêtements princiers et sacerdotaux prouve que le vêtement confère à l'homme une personnalité ; qu'il exprime ou manifeste une fonction qui dépasse ou anoblit l'individu. Manifestant une fonction, le vêtement représente par là même les vertus correspondantes ; certes, le costume ne change pas l'homme *ex opere operato*, mais il actualise chez l'homme normale-

(1) Nous présentons ici des extraits de lettres que l'auteur a mis à notre disposition — avec quelques adjonctions — et qui répondent à des questions qui lui furent posées en connexion avec des rencontres d'Indiens. Ce sujet très particulier se situe de toute évidence dans le contexte général de la tradition et symbolisme. *N.D.L.R.*

ment prédisposé — donc sensible aux devoirs et aux vertus — telle conscience de la norme et telle conformité à l'archétype (2). Il va sans dire que l'homme ne peut mettre qu'un vêtement auquel il a droit à un titre quelconque, soit occasionnellement soit d'une manière permanente ; l'usurpation est aussi avilissante que la vanité tout court ; et « noblesse oblige » (3).

***

Le vêtement des Indiens des Plaines, brodé de symboles archaïques et orné de franges évoque à la fois la victoire et la sérénité : spirituellement parlant, il s'agit de la victoire sur soi et de la dignité sacerdotale ; le premier élément étant représenté par les broderies, qui « proclament » l'héroïque ou le sacré, et le second, par les franges, qui « bénissent » la terre ou le monde. C'est, respectivement, l'« accomplir » héroïque et l'« être » sacerdotal : la perfection active combinée avec la perfection passive. Les ornements d'un costume extériorisent une excellence fonctionnelle, normative, archétypique ; donc un devoir avant un droit, ou l'un autant que l'autre. Au sujet des franges, on peut dire qu'elles dérivent des plumes d'un oiseau, de l'aigle avant tout : des bras ornés de franges équivalent « magiquement » et spirituellement aux ailes de l'aigle. Mais en même temps et à un autre point de vue, les franges manifestent un fluide, un *orenda* comme disent les Iroquois ; une émanation spirituelle, une bénédiction, une *barakah* ; une sorte de pluie céleste.

(2) « Si un proverbe français dit que « l'habit ne fait pas le moine », il existe un proverbe allemand qui dit justement le contraire : *Kleider machen Leute*, « l'habit fait la personne »... Tout le monde peut constater combien le port d'un vêtement particulier modifie notre comportement : c'est que l'individu tend à s'effacer devant la fonction, de sorte qu'il est en quelque sorte remodelé par l'habit. » (Jean Hani : *La Divine Liturgie*, chap. *Dramatis Personae*.)

(3) Je pense ici à la facilité irresponsable avec laquelle des blancs, à certaines occasions, arborent la grande parure de plumes d'aigles, alors que cette parure est un signe d'autorité et d'éminence. Les Indiens contemporains pèchent dans le même sens, mais avec la circonstance atténuante que pour eux cette parure est devenue un symbole d'identité raciale et culturelle.

Le sac contenant le tabac rituel — sac apporté avec le Calumet par la « Vierge Bisonne-Blanche » — comporte essentiellement les deux éléments : les broderies et les franges. Car son contenu est sacré : le tabac, dont la fonction est de se sacrifier et de monter vers le Grand-Esprit.

***

Le vêtement entier du chef ou du héros suggère l'aigle s'élevant vers le soleil : la chemise est l'aigle, les manches avec les franges représentant les ailes ; la parure de plumes est le soleil (4). La nature de l'aigle, c'est de voler vers le haut, donc aussi de voir les choses de loin, « de haut » précisément ; l'aigle monte et il plane. La Danse du Soleil réalise l'ascension de l'oiseau royal vers l'astre solaire ; ce qui évoque le *deva-vâna* hindou et le *çirât el-mustaqîm* islamique. Quand l'Indien prie, il étend ses bras vers le haut, comme un oiseau qui prend son essor.

Selon une tradition quasi universelle, l'aigle symbolise lui-même le soleil ; ce qu'exprime la parure de plumes d'aigle. Chaque plume devait être gagnée ; l'identification de l'homme avec le soleil comporte un aspect héroïque, elle implique une victoire multiple sur la *mâyâ* inférieure, celle du monde et celle de l'âme, spirituellement parlant.

On peut penser, dans ce contexte, au *Garuda* hindou, l'Aigle messager des Dieux, la monture de *Vishnu* ; *Garuda* est le premier des adorateurs de *Vishnu*, ce qui indique le rapport entre l'aigle et le soleil. On l'appelle également *Amritâharana*, « Celui qui s'est approprié le Nectar », *Amrita* ; *Gaganeshvara*, « Seigneur du Ciel » ; et *Nâgântaka*, « Destructeur des serpents », ce qui se rapporte à la victoire sur la *mâyâ* terrestre sous tous ses aspects. Hermès, chez les Grecs, a une signification analogue, ce qu'indiquent du reste les ailes qui ornent ses

(4) C'est « la coiffure la plus majestueuse qu'ait conçu le génie humain », selon René Thévenin et Paul Coze (*Mœurs et Histoire des Indiens peaux-rouges*). Parfois, la parure de plumes est ornée de cornes de bison, ce qui lui ajoute un symbole pontifical. La lance emplumée — le rayon solaire — prolonge la coiffure en mode dynamique.

épaules, ses pieds et son chapeau ; c'est le Mercure des Romains, lequel a donné son nom à la planète la plus rapprochée du soleil.

***

Le style décoratif des Peaux-Rouges ne se réduit pas à des dessins géométriques quelconques, il est au contraire très rigoureux et original, quelles que puissent être les techniques par lesquelles il se manifeste (5). C'est en fait un art essentiellement féminin, quant aux artistes ; l'art des hommes est surtout figuratif et sert à orner les tipis et les couvertures, parfois les boucliers et les vêtements. J'ajouterai qu'il y a dans tout art traditionnel deux pôles : le contenu symbolique dû à l'intellect immanent, et la stylisation due à l'âme raciale.

Bien entendu, quand je parle des significations spirituelles de tels éléments d'art traditionnel, — par exemple de l'« héroïque » et du « sacerdotal » ou des perfections « active » et « passive », — j'ai en vue le langage archétypique des choses et non leur motivation immédiate et extérieure, si tant est qu'une telle motivation existe ; car le symbolisme que véhicule un génie ethnique est *de facto* largement inconscient, bien qu'il se reflète également dans des traits de caractère, et indépendamment des quelques symboles qui dominent ou déterminent le style.

Le vêtement indien « humanise » la Nature vierge, il transmet quelque chose de l'immensité des prairies et aussi quelque chose de la profondeur des forêts ; et autres affinités de ce genre. On aurait du reste tort d'objecter — comme aiment à le faire les « démystificateurs » vocationnels et professionnels — que ce vêtement n'avait qu'une portée sociale et pratique limitée, que tous les individus ne le portaient pas, d'autant que la nudité, pour les Peaux-Rouges, avait elle aussi sa valeur à la fois pratique et symbolique ; or ce qui importe ici, ce n'est pas le flottement des modalités, c'est le génie ethnique qui, s'il peut

(5) Exception faite des motifs végétaux des Indiens des Forêts, probablement dus à une influence européenne.

s'extérioriser de diverses façons, reste toujours fidèle à lui-même et à son message foncier.

Pour ce qui est du costume d'apparat des femmes, — lui aussi différencié par la force des choses, et même davantage que celui des hommes, — il coïncide avec celui des hommes par le symbolisme des franges et en partie des broderies, mais il rejoint par sa simplicité le message fondamental de l'« éternel féminin » (6), au même titre que les robes des femmes celtes ou germaines par exemple, dont la forme fut analogue.

***

Le vêtement en soi peut représenter ce qui voile, donc l'exotérisme ; mais il s'intériorise et s'« ésotérise » moyennant ses éléments symboliques, son langage sacerdotal précisément. Dans ce cas, le vêtement représente à son tour l'âme, donc l'intérieur, le corps ne signifiant alors plus que notre existence matérielle et terrestre ; du moins implicitement et par comparaison, non en soi et envisagé en dehors de tout contexte vestimentaire.. Car la nudité est sacrée pour les peaux-Rouges : l'Indien prie nu dans la solitude (7).

Ici comme dans le cas du vêtement princier ou sacerdotal, « noblesse oblige », et même à plus forte raison : le corps humain — comme l'homme en soi — étant « fait à l'image de Dieu », manifeste les qualités universelles et partant toutes les vertus ; il est par définition vertical, central et intégral, ce qui revient à dire qu'il est essentiellement « noble ». Ce qui est le plus extérieur, le corps, exprime ce qui est le plus intérieur, le Cœur-Intellect ; si bien que le corps « rappelle » à l'homme — existentiellement et d'une façon d'autant plus impéra-

(6) Dans quelques tribus, les femmes portaient simplement des jupes en cuir, sauf en hiver ; ce qui évoque le vêtement de certaines Hindoues du Sud et aussi le *sarong* des Balinaises, lequel répète ce vêtement en mode malais.

(7) Selon les uns, la Vierge céleste qui apporta le Calumet était vêtue de blanc (*a white buckskin dress*) ; selon les autres, elle était nue ; la couleur blanche et la nudité se référant toutes deux à la pureté et à la primordialité.

tive — la Norme céleste et par conséquent la Loi terrestre ; *extremitates aequalitates.*

***

Les précédentes considérations, dans leur ensemble, résument ou épuisent plus ou moins ce que j'ai à dire sur l'expression vestimentaire du génie indien ; mais comme les Indiens eux-mêmes constituent à tort ou à raison un certain problème, il me paraît utile d'ajouter ici quelques réflexions d'ordre tout à fait général, lesquelles pourraient du reste introduire tout ce qui s'écrit et se publie au sujet de cette race controversée.

C'est un fait curieux que beaucoup de gens aiment les Indiens mais que presque personne n'ose l'avouer ; à moins de l'avouer avec certaines réticences de commande, en se désolidarisant ostentativement du « bon sauvage » de Rousseau aussi bien que du « noble sauvage » de Cooper, et surtout de tout « romantisme » et de tout « esthétisme » ; et nul ne veut être pris pour un enfant, ce qui est typique pour une époque où une trivialité frigide est devenue officielle et où l'on réduit volontiers des évaluations objectives et profondes à de la « subjectivité », donc à de l'arbitraire. Il n'y a sans doute rien à retenir des sentimentalités irréalistes d'un Rousseau, et les Indiens n'en ont nul besoin ; mais quant au « noble sauvage », il n'est pas totalement « tiré de l'air », et ne serait-ce que pour la simple raison que toutes les peuplades martiales, du fait même qu'elles frôlent habituellement et vocationnellement la souffrance et la mort et qu'elles ont le culte de l'empire sur soi, possèdent de la noblesse et de la grandeur, par la force des choses (8). De telles peuplades se distinguent aussi par leurs mœurs hospitalières, mais aucune ne surpasse, ni peut-être n'égale, les Peaux-Rouges sous ce rapport ; une qualité fonda-

(8) Ce qui ressort, par exemple, des discours pathétiques des chefs peaux-rouges, et aussi, sur un plan apparemment beaucoup plus extérieur, de l'art vestimentaire précisément. Que la noblesse martiale — et en partie sacerdotale — n'empêche pas des traits de barbarie, les mœurs de nos chevaliers du Moyen Age le démontrent amplement ; sans parler des héros de l'Antiquité.

mentale de ceux-ci est en effet la libéralité combinée avec le mépris de la richesse, qualité qui compense leur agressivité guerrière. L'Indien n'est pas seulement très hospitalier, il aime également donner, et parfois donne à peu près tout ce qu'il possède ; c'est même un point d'honneur pour les chefs ; d'où les fêtes de « *give-away* », où l'on se fait des cadeaux avec la plus grande générosité, et cela encore de nos jours.

Le prestige dont jouissent les Indiens dans les milieux et les pays les plus divers s'explique par la combinaison proprement fascinante d'un héroïsme à la fois intrépide et stoïque avec l'extraordinaire expressivité des physiognomies et de l'art vestimentaire ; sans oublier un arrière-plan sacerdotal et contemplatif qui situe le tout dans un climat quasi mythologique (9). Ce phénomène, de toutes façons difficile à classer, synthétise à sa façon tout ce à quoi s'oppose une mentalité sceptique et blasée, il n'a donc pas le droit d'être réel, ou d'avoir été réel (10) ; on lui conteste son droit à l'existence avec toute l'ingéniosité iconoclaste dont est capable un univers qui a perdu son centre, et qui en veut à tous les univers qui possèdent encore le leur.

D'aucuns ont soutenu que l'intérêt pour les Peaux-Rouges provient d'un « regard faux » : il paraît que cet intérêt ne s'explique que par une nostalgie de citadins et par un désir d'évasion, alors qu'en réalité — paraît-il — les Indiens en liberté, condamnés à une vie si dure et si dangereuse, ne furent nullement des hommes heureux, pas plus que des aigles en liberté condamnés à lutter pour leur subsistance (11). Or, outre que les anciens Indiens

(9) Le fait que l'Indien se perpétue dans les jeux des enfants presque dans le monde entier, — et parfois même dans les jeux des adultes, en Amérique et en Allemagne notamment, — n'est pas qu'un hasard dépourvu de signification ; il indique en tout cas un message original et puissant qui ne peut mourir et qui se manifeste comme il peut.

(10) Ce qui peut faire penser à ce campagnard qui, ayant vu pour la première fois une girafe, s'exclama avec indignation : « Ceci n'existe pas ! »

(11) Lu sur une pancarte dans un jardin zoologique : la pitié pour les aigles en cage est pure sentimentalité, car ils ont leur nourriture assurée, alors qu'en liberté ils ne jouissent pas de cet avantage, et par surcroît, ils deviennent plus vieux en cage qu'en liberté. Autant de gages de bonheur, assurément...

n'ont manqué aucune occasion pour proclamer qu'ils aimaient leur genre de vie, je ne vois aucun rapport entre la sympathie pour les hommes rouges et le désir de chasser des bisons ou de faire la guerre ; les amis des Indiens ne sont pas tous des naïfs, et il y en a qui n'ont aucune envie de passer leur vie dans les prairies. Il est vrai que la vie trépidante et écrasante — jointe à un total manque de beauté — dans le monde moderne crée et justifie un désir d'évasion ; il est pour le moins honorable d'avoir autre chose dans la tête que le surmenage professionnel dans des villes sans air. Mais s'il y a nostalgie justifiée, je ne vois pas pourquoi les seuls Peaux-Rouges devraient en faire les frais ; on pourrait rêver d'autres rivages.

Abstraction faite de toute motivation idéologique et de tout complexe psychologique, on a souvent fait valoir que pour bien juger les Indiens, il faut avoir été leur voisin, et que par conséquent les fermiers du *Far West* sont — ou furent — mieux qualifiés que quiconque pour porter un jugement sur cette race ; argument apparemment irréfutable, par sa commode vulgarité même. C'est perdre de vue que dans le cas dont il s'agit, c'est précisément la proximité — plus la divergence d'intérêts — qui empêche de voir les choses comme elles sont ; on a besoin parfois d'une certaine distance pour savoir penser, comme le prouve notamment la psychose de guerre, et la politique en général. Outre que bien des défenseurs fameux des Indiens ont vécu parmi ceux-ci et étaient, par conséquent, mieux placés que les fermiers pour les connaître, il n'y a rien d'étonnant à ce que les intellectuels de l'Est aient été, en moyenne, plus objectifs que les gens de l'Ouest, lesquels étaient de toutes façons incapables de percevoir les valeurs d'une race étrangère et de s'y intéresser (12).

Bien sûr, il y a aussi autre chose : il y a le brave fermier travailleur et au fond paisible, qui lit la Bible et

(12) La même observation vaut pour les anciennes colonies, en ce sens que les colons, en moyenne, étaient peu qualifiés pour comprendre le peuple auprès duquel ils vivaient, étant donné — surtout — qu'ils n'avaient aucun intérêt à le comprendre, bien au contraire. — Et rappelons — à propos des Indiens surtout — le dicton suivant, dont les degrés d'application sont évidemment très divers : « Qui veut tuer son chien, l'accuse de rage. »

qui accomplit à la perfection ses devoirs d'état ; on ne peut guère lui demander d'avoir de la compréhension pour la « splendeur barbare » de son voisin rouge. Mais cet homme de bien avait deux grands « défauts », si l'on peut dire : premièrement, d'être le complice et même le pionnier d'un monde dont le caractère subversif lui échappait, d'un monde qui est l'ennemi mortel de la nature vierge, sanctuaire de l'Indien ; et deuxièmement, de se trouver sur terre indienne, de mettre en fuite le gibier, bref de déranger l'équilibre de la nature — par le déboisement entre autres — et d'être un concurrent dans la « lutte pour la vie ». A noter que tous les blancs, ou presque, se prenaient en outre pour des surhommes, — c'est pratiquement l'axiome du civilisationnisme, du moins jusqu'à la première guerre mondiale ,— alors que les Indiens n'avaient aucun préjugé de principe à l'égard des blancs ; à noter également que trop souvent les manifestations de bonne volonté de la part des Indiens restaient infructueuses, car on n'y avait pas intérêt au fond. Pour les hommes du XIXe siècle, auxquels les Indiens étaient livrés sans espoir, la « civilisation » était quelque chose d'absolu ; on sait de nos jours que les Indiens, grands « écologistes » avant la lettre, avaient raison de percevoir le caractère problématique de ce géant à pieds d'argile. Sans conteste possible, l'optimisme civilisationniste du XIXe siècle a été une sorte d'impitoyable sauvagerie, et il n'a pas cessé de l'être sur les plans où il persiste.

Un fait que le grand public ignore, c'est que les Indiens étaient a *priori* prudents et patients en face des intrus blancs ; et qu'en général ils ne se décidaient à attaquer qu'après des provocations et des vexations répétées ; et c'est alors que le brave fermier devenait fanatique et injuste, non parce qu'il était mauvais en soi, mais parce qu'il n'était qu'un homme. Cette « circonstance atténuante » — si ce terme peut s'appliquer en pareil cas — ne concerne que les braves gens, il faut y insister, et de toute évidence n'excuse aucune injustice flagrante ni à plus forte raison aucun crime. Quoi qu'il en soit, l'homme est toujours l'homme, d'un côté comme de l'autre, et l'« âge de fer » est partout, qu'il se manifeste par la barbarie ou par la perversion civilisationniste. Et il n'y a, en définitive, de « normal » que le sage ou le saint.

***

Tout compte fait, ce qui, au XIXe siècle et au début du XXe, a causé la ruine de la race rouge et de sa tradition, ce fut l'alternative abrupte entre les deux notions du « civilisé » et du « sauvage », chacun des termes étant pris comme un absolu ; ce qui permettait d'attribuer à l'homme blanc toute valeur possible et de ne rien laisser à l'homme rouge, en sorte que, selon cette perspective, ce dernier n'avait plus aucun droit à l'existence ; et c'était là exactement la conclusion dont on avait besoin. On s'est beaucoup moqué — et cela continue — du « noble peau-rouge » (*the noble red man*) ; cette idée est pourtant la seule qui fasse contrepoids à la stupide et criminelle alternative que je viens de signaler, et ceci prouve d'une certaine façon la justesse de l'idée dont il s'agit. La noblesse, en effet, est une valeur qui sort totalement de ladite alternative, et elle rappelle que l'homme est homme avant d'être « civilisé » ou « sauvage » ; que par conséquent toute catégorie humaine normale et normative possède la dignité de l'homme, avec toutes les possibilités de valeur et de grandeur que cette dignité implique.

Quand on réduit la différence entre le « civilisé » et le « sauvage » à des proportions normales, on arrive à la complémentarité — et à l'équilibre — entre le « citadin » et le « nomade », dont Ibn Khaldoun a parlé avec beaucoup de pertinence en reconnaissant à chacune des deux sociétés une fonction positive dans l'économie des possibilités humaines. Et ceci s'applique aussi à un cas comme celui de l'Amérique, où de toute évidence chacune des ethnies aurait eu quelque chose à apprendre de l'autre ; ce que les blancs, précisément, n'étaient absolument pas disposés à admettre. Du côté des rouges, la difficulté ne venait pas d'un préjugé de principe ; elle venait d'une part du fait que la « civilisation » les maltraitait, et d'autre part du fait que les valeurs de celle-ci étaient — et sont — largement compromises par la déviation moderne ; les blancs, trop préoccupés des « choses », ont oublié ce qu'est l'homme, tout en étant « humanistes » ; mais c'est justement pour cela qu'ils l'ont oublié.

***

On pourrait dire également que l'homme rouge — en réalité un Mongol émigré de Sibérie il y a plus de dix mille ans — a été victime du système démocratique et de son mécanisme aveugle. La démocratie est pratiquement la tyrannie de la majorité, et la majorité blanche, en Amérique, n'avait aucun intérêt à l'existence de la minorité rouge ; de ce fait l'armée, qui dans certains cas aurait dû défendre les droits des Indiens — droits solennellement garantis par des traités — défendait les intérêts des blancs à l'encontre de ces accords. Qui dit démocratie, dit démagogie ; en un tel climat, une criminalité populaire « de fait » devient une criminalité gouvernementale « de droit », du moins quand la victime se situe en dehors de la collectivité incluse dans telle légalité démocratique. Sans doute, les Peaux-Rouges n'étaient pas « citoyens », mais ils étaient « compatriotes », pour dire le moins ; il fallait en tout cas préciser juridiquement leur statut sur la base de cette définition. Un monarque ou — fort paradoxalement — un dictateur militaire auraient pu veiller à la justice interraciale ; un président démocratique ne le pouvait ; même un homme aussi foncièrement noble et moralement courageux que Lincoln eût été paralysé sous ce rapport, si on lui avait laissé le temps de s'occuper des Indiens comme il en avait l'intention.

Au demeurant, s'il est absurde d'appeler un génocide caractérisé et organisé une « fatalité de l'histoire », il est tout aussi absurde d'accuser « les Américains » — et eux seuls — d'avoir tué l'homme rouge, car il n'y a pas d'« Américains » ; les habitants blancs du Nouveau Monde sont des Européens immigrés, ni plus ni moins, et ce ne sont pas ces immigrés qui ont inventé le civilisationnisme et la démocratie. L'Indien, en tant qu'il incarne la nature vierge, le sens du sacré et le mépris de l'argent, a été tué en Europe, dans les esprits, indépendemment de la conquête américaine du nouveau continent ; et si l'Indien a eu en Europe des défenseurs et des amis, il en a eu, bien avant, en Amérique même.

Frithjof SCHUON.

FÈS, UNE VILLE HUMAINE

Causerie faite le 21 avril 1973 dans le palais du Pacha devant les membres de l'Association pour la sauvegarde de Fès (1)

J'ai souvent eu l'occasion de conduire des amis européens, des hommes cultivés et sensibles, à travers la vieille ville de Fès. Je craignais qu'ils se fatigueraient vite à descendre et remonter les tortueuses ruelles, que la fange d'un jour de pluie les dégoûterait et que la surpopulation, la foule trop dense dans les marchés, les décourageraient. Mais rien de tout cela ne put amoindrir leur enchantement, que résumaient des paroles comme celles-ci : « Voilà encore une ville humaine »

J'ai médité ces paroles. Il est vrai que la vieille ville de Fès représente, en marge d'un monde de plus en plus mécanisé, nivelé et déshumanisé, une ambiance où la vie se déroule encore selon un rythme éminemment humain ; mais il y a plus que cela : cette vie, dont Fès est comme la cristallisation, fait appel à l'homme entier, à l'homme qui est à la fois corps, âme et esprit, qui a des besoins physiques, une vie affective de l'âme et une intelligence qui dépasse l'un et l'autre plan. A bien considérer les choses, il n'existe pas d'ordre ni de coutume dans l'ancien Fès qui ne possède ce caractère intégral, et ce n'est pas étonnant, car tout découle directement ou indirectement de la *sounnah* — la Tradition prophétique —, pour laquelle l'homme est toujours à la fois corps, âme et esprit, de sorte que l'on ne peut pas négliger une de ces modalités sans porter préjudice à l'homme entier.

Considérons les choses les plus élémentaires de la vie urbaine, l'eau par exemple, qui joue un rôle si important

(1) Cf. *E.T* n° 484, pp. 70, 71.

pour Fès. En fait, si la ville a été bâtie dans ce creux de terrain, en dépit de tous les principes stratégiques qui veulent qu'une ville ne soit pas dominée par ses alentours, c'est pour l'eau, à cause des sources qui jaillissent sur la pente de la ville haute et en vue de la possibilité de distribuer les eaux de l'oued Fès sur toute la ville, pour qu'elles fertilisent les jardins, alimentent les fontaines des mosquées et des maisons, et emportent toutes les ordures dans la vallée, où l'Oued Bou Khrareb les recueille et les amène vers le fleuve Sebou. Cette domestication de l'Oued Fès force l'admiration chaque fois que l'on voit ses eaux faire surface dans les quartiers les plus éloignés les uns des autres. Or, cette utilisation de l'eau, si elle est un garant de fertilité et un facteur d'hygiène, plaît en même temps à l'âme, car cette eau qui coule dans les bassins des *riyâd* et joue dans les fontaines, est comme la vie de l'âme. Enfin, l'eau sert aussi pour les ablutions rituelles et, sous ce rapport, elle est le symbole de la pureté, miroir passif de l'Unité divine.

Ici, on se demandera ce que signifie, pour les habitants de la ville, la pollution de l'oued Fès ; mais c'est là un problème sur lequel nous aimerions revenir à une autre occasion.

La même gamme de réalités se retrouve dans l'architecture. La maison typique, qui est presque entièrement fermée vers l'extérieur et toute rassemblée autour de sa cour intérieure, correspond d'abord à une nécessité physique : il est beaucoup plus difficile, à Fès, de se défendre contre la chaleur et les vents que de supporter le froid. En même temps, ce caractère intraverti de l'architecture, aux apparences souvent pauvres à l'extérieur, mais d'une beauté et d'une richesse inattendues dans son intérieur, exprime fort bien cette sorte de jalousie sacrée que le musulman éprouve — de plein droit — pour sa propre famille. Enfin, cette même forme de la maison, retranchée du monde environnant et ouverte sur le ciel, manifeste une certaine attitude spirituelle. Elle correspond au fait que tout chef de famille est l'*imâm* pratiquement indépendant de son monde.

Ce n'est pas de l'individualisme au sens courant de ce terme, c'est la dignité spirituelle de l'homme qui est en cause ; celle-ci est inviolable et elle s'étend en principe

à tout ce qui le concerne personnellement : la personne, la famille et les biens du *Mouslim* sont *haram*, selon le Coran. Sous un tout autre rapport, l'homme fait partie intégrante de la société et doit obéir à ses lois. Les deux dimensions ne se mélangent pas : il y a la vie personnelle, sacro-sainte, et il y a la vie collective, nécessaire, et la deuxième se déroule d'autant plus facilement que la première ne sort pas de son domaine.

L'architecture de Fès est l'expression patente de cette situation : son unité fondamentale, c'est le *beït*, la pièce habitable de forme rectangulaire allongée et d'une grandeur moyenne à peu près constante. Plusieurs *buyût*, groupés autour d'une cour centrale, constituent la maison qui, elle, a toujours la possibilité de s'agrandir par la superposition de *buyût* ou par la juxtaposition de plusieurs cours intérieures. Il y a la simple maison, dont la cour est généralement entourée de quatre corps de logis, et il y a le *riyâd*, le jardin clos, qui peut être fait de deux corps de logis reliés par des murs d'enceinte. L'unité fondamentale de l'édifice sera toujours le *beït*, qui peut varier de grandeur : autour d'une grande cour, les *buyût* seront relativement plus grands, mais leurs proportions resteront sensiblement les mêmes, de sorte que l'ensemble des maisons d'un quartier ou de la ville donnera très exactement l'impression d'une agglomération de cristaux de roche, les éléments de même structure et de proportions semblables se répétant à diverses échelles de grandeur. C'est de là que vient l'homogénéité architecturale d'une ville maghrébine comme Fès : elle est constituée à partir de la cellule d'habitation qu'est le *beït* ; même les palais qui s'y trouvent sont faits d'un groupement plus ou moins complexe de ces cellules et ont souvent grandi au gré de leurs propriétaires successifs, chacun y ajoutant quelques nouvelles pièces.

A l'exception des ouvrages de fortification, l'architecture marocaine ne procède jamas à partir de grandes formes d'ensemble, et rien n'est plus étranger à son génie que la conception européenne des immeubles construits en bloc et subdivisés en de multiples appartements. Ces immeubles sont l'expression d'un collectivisme, qui détermine les existences individuelles à partir d'un ensemble préconçu, alors que l'architecture traditionnelle du Maghreb part de l'existence individuelle — ou plus exactement personnelle — pour aboutir à l'ensemble collectif. On nous dira peut-être que ce sont là deux conceptions appartenant à deux époques différentes et que la vie moderne exige des formes d'habitation modernes. Mais cet argument n'excuse pas la construction d'immeubles-blocs à l'intérieur d'une ville historique comme Fès ; il est parfaitement possible d'adapter des nouvelles constructions à la structure urbaine que nous venons d'expliquer.

L'architecture traditionnelle, qui reçoit l'air et la lumière par la cour intérieure, permet d'ailleurs une agglomération compacte des édifices, ce que l'architecture moderne du genre décrit plus haut ne permet certainement pas : deux maisons-ruches dont les fenêtres sur rue se rapprochent, d'un côté et de l'autre, jusqu'à quelques mètres de distance, représentent une atrocité. Les ruelles des anciens quartiers de la ville ont une tout autre fonction ; elles ne sont que des corridors d'accès.

L'agglomération compacte des maisons dans les anciens quartiers était d'ailleurs compensée, non seulement par l'existence des cours intérieures, mais encore par celle des jardins qui s'étalaient, à une époque relativement récente, entre le noyau de la ville et ses remparts. Le lotissement de beaucoup de ces jardins en terrains à bâtir n'a été une charité sociale qu'en apparence ; en offrant des chances d'habitation à un certain nombre de personnes, on a en même temps rendu la vie plus difficile à la population entière.

C'est encore pire quand une des belles demeures seigneuriales ou patriciennes — s'il nous est permis d'employer ce terme par analogie — devenue vacante par suite de l'exode des anciennes familles citadines ou trop onéreuse pour ses héritiers, est détruite pour céder la place à un immeuble d'appartements à loyer réduit. Deux malheurs se cumulent ainsi : la perte d'un héritage culturel irremplaçable et une augmentation de la densité de population dans une ville qui étouffe déjà.

Le cas de belles maisons — souvent d'intérêt historique et presque toujours de grande valeur artistique — vouées tôt ou tard à la destruction n'est malheureusement pas rare à Fès. Il existe dans les quartiers centraux de Fès, comme Sagha, Guerniz et Souika Ben Safi, un certain nombre d'anciennes maisons qui mériteraient d'être protégées comme monuments historiques, alors qu'elles sont

souvent habitées par des familles pauvres et assez mal entretenues. D'autres belles demeures, et parmi elles de véritables palais, se situent dans les quartiers périphériques, comme la partie nord de Cherrabliyine, le Douh, Ras Jenane, Ziat ou Keddane. Quelques-unes sont encore habitées par leurs propriétaires, périodiquement au moins, tandis que d'autres sont vides et parfois vouées à la ruine, si elles ne sont pas récupérées à temps pour servir à des buts culturels ou même touristiques. Mais nous ne pouvons ici qu'évoquer ce problème en passant, nous proposant d'en faire l'objet d'une étude à part.

Revenons à l'aspect d'ensemble de la ville et rappelons qu'une ville n'est pas seulement une entité statique, mais qu'elle est également vécue comme un itinéraire — nous serions tenté de dire : comme un film — qui se déroule en suivant ses principales artères. A Fès, ce caractère dramatique des voies est particulièrement accusé : les principales rues qui conduisent des portes de la ville vers son centre, comme par exemple la grande Talaâ, sont très accidentées ; elles sont tantôt larges et tantôt étroites et subissent des déviations comparables à celles qui défendent l'entrée des maisons particulières — par sagesse et par prudence, Fès n'a jamais livré facilement son cœur — ; par endroits, elles sont recouvertes de toits de roseaux et bordées de boutiques et se comparent plutôt à des chambres qu'à des rues ; par ailleurs, elles sont raides et nues, puis s'élargissent soudainement en de petites places, où s'ouvrent des portails de mosquées.

Ce qui rend ces itinéraires urbains particulièrement fascinants, c'est l'exercice, en pleine rue et sous les yeux des passants, des métiers et des arts. C'est de ces derniers que nous voulons encore dire quelques mots, car ils représentent la synthèse la plus frappante des trois aspects de la vie urbaine traditionnelle, aspects qui correspondent respectivement au corps, à l'âme et à l'esprit. Précisons d'abord qu'il n'y a pas de différence, dans le monde traditionnel, entre art et artisanat ; le premier implique un but pratique et le second une recherche de perfection et de beauté, en conformité avec ce *hadîth* : *Inna 'Llâha kataba 'l-ihsâna 'alâ kulli shaï* (« en vérité, Dieu prescrit la perfection — ou la beauté — en toute chose »). Il n'y a pas de « l'art pour l'art » dans l'ancien Fès ; des arts comme ceux de la mosaïque et du plâtre

sculpté sont directement rattachés à l'architecture ; d'autres comme la poterie, la dinanderie et le tissage se rattachent à la vie domestique et au vêtement. C'est dans la nature de l'art de réjouir l'âme, mais tout art ne possède pas une dimension spirituelle ; dans le cas de l'art marocain, cette dimension se manifeste directement par la transparence intellectuelle, par le fait que cet art avec son harmonie géométrique et rythmique s'adresse, non pas à telle intelligence particulière, plus ou moins empreinte de tendances passionnelles, mais à l'intelligence même dans ce qu'elle a d'universel.

Ces considérations, bien que nées d'une préoccupation poignante, ont fini par se transformer en un éloge de Fès. Certains nous diront peut-être que nous avons trop idéalisé le caractère de cette ville, et que sa vie réelle est bien davantage tributaire des misères humaines. Peu importe, car c'est l'idéal (et non pas son absence) qui détermine les faits, plus ou moins parfaitement certes, mais toujours d'une manière décisive.

Titus BURCKHARDT.

LE PRINCE DE L'ERREUR

La clef védantine de ce qu'en Occident nous appellerons le problème des anges déchus est la doctrine des *gunas*, ces trois tendances dont l'une est ascendante (*sattwa*), l'autre dilatante (*rajas*) et la troisième descendante (*tamas*). Dans la prière canonique de l'Islam, elles sont désignées respectivement par ceux qui —suivant le « chemin ascendant » — « bénéficient de tes bienfaits », « ceux sur qui est ta colère » et les « égarés ». La tradition judéo-chrétienne en offre un équivalent dans les récits de la chute des anges : selon la Genèse (VI, 2) en effet, « des anges virent que les filles des hommes étaient belles et ils en prirent pour femme » ; le récit détaillé de cette chute par mésalliance se retrouve par ailleurs dans le livre apocryphe d'Hénoch (VII). D'autre part, dans les livres « Adam et Eve » (80-100 p. Chr.), on peut lire que Satan — un ange — et les anges qui l'imitèrent par la suite, furent expulsés du ciel pour avoir refusé d'adorer Adam, récit que l'on retrouve aussi bien dans le Coran que dans les traditions juives et chrétiennes.

D'aucuns seraient peut-être tentés d'excuser le refus d'adorer Adam et de voir le plus grand péché dans l'amour des anges pour les filles des hommes ; cependant, si l'on se réfère au symbolisme de la croix, la passion (relevant de *rajas*) des anges se déploie sur la branche horizontale tandis que l'opposition (relevant de *tamas*) de Satan se place sur l'axe vertical descendant ; et il est bien évident que c'est l'erreur selon *tamas*, l'erreur foncière de direction, qui est l'erreur irréversible et mortelle. Satan peut donc être nommé à juste titre « Prince de l'erreur », et c'est de lui dont nous parlerons dans les pages qui suivent.

***

Dans l'Ancien Testament, Satan n'est pas souvent nommé. On en trouve une mention dans le récit de la quatrième vision de Zacharie (*Za.* III) : « Puis le Seigneur me fit voir Josué debout devant l'ange du Seigneur et le satan qui se tenait à sa droite pour l'accuser. » D'autre part, dans le livre des Chroniques (I, XXI) il est dit que « Satan se dressa contre Israël et incita David à dénombrer Israël ». C'est aussi Satan qui accuse Job (Job, I) de ne louer Dieu qu'à cause des bienfaits qu'il en reçoit ; le Seigneur lui permet alors de mettre à l'épreuve la fidélité de son serviteur ; ce qu'il fait, mais en vain. Cette permission que le Seigneur accorde à Satan est ici de la plus grande importance ; il serait en effet contradictoire dans la perspective monothéiste que Satan puisse agir entièrement de lui-même. Dans le cas de David, l'origine de la faute est au fond rapportée à Dieu car, selon Samuel (2e livre XXIV, 1) : « La colère du Seigneur s'enflamma contre les Israélites et *Il* excita David contre eux en disant : Va, dénombre Israël et Juda. »

La littérature israélite a élargi le rôle de Satan : c'est lui qui est rendu responsable de la chute d'Adam et c'est lui qui engage Abraham à sacrifier son fils. L'origine de l'activité satanique est expliquée ; comme nous l'avons vu, Satan refuse de se prosterner devant Adam, refus contagieux puisque d'autres anges l'imitent et tombent après lui. Le nombre de ces anges déchus est d'ailleurs très variable, il n'a pour rôle que d'exprimer une certaine hiérarchie, dont Satan est le chef, ou une variété fonctionnelle inépuisable, impossible à énumérer. Cette multiplicité embarrassante est une des caractéristiques de Satan, ce qui peut s'expliquer par le fait que les entités ou les états dont il s'agit sont au-delà du nombre, dont le domaine propre est limité au monde corporel.

Satan agit avec la permission de l'Eternel, tout en étant, comme son nom hébreu l'indique, l'« adversaire » (*Satan*) non seulement de l'homme, mais aussi de Dieu. En effet, si Satan induit l'homme en erreur, c'est par définition pour le détourner du seul Vrai et Réel et pour l'opposer à Lui. Par ailleurs, selon la tradition juive (*Baba bathra*, 16 a), « *Satan, yetser hara* (le « mauvais penchant ») et l'ange de la mort ne font qu'un ». Or, selon la même tradition, c'est Dieu qui a créé le bon et le mauvais penchant de l'homme, en même temps qu'Il

a accordé à ce dernier le libre arbitre, afin qu'il choisisse librement entre le bien et le mal : l'homme est appelé à nier la négation de Dieu, comme Lui-même la nie éternellement. En niant cette négation du Souverain Bien, laquelle a conduit l'homme à la mort, celui-ci accède à sa vie en Dieu ; et c'est par ce biais que la fonction négative de Satan finit par être bénéfique (1). Ajoutons, toujours en conformité avec la tradition d'Israël, que Dieu a accordé une volonté relativement libre à certaines catégories d'anges, parmi lesquels se trouvait celui qui est devenu Satan ; et c'est en vertu de cette liberté même que quelques-uns d'entre eux ont pu « tomber ». Aussi la tradition juive ne dit-elle pas que Satan agit avec la volonté expresse de Dieu — sauf dans quelques cas exceptionnels —, mais avec sa « permission ».

***

De la même façon qu'il avait méconnu la réalité intrinsèque d'Adam et de Job, Satan méconnaît celle du Christ, comme le prouvent ses trois essais de séduction ; cependant son rôle est plus grand dans le Nouveau Testament puisqu'il s'y présente comme l'adversaire direct du Christ. Les récits relatant ce combat abondent dans les évangiles si bien que la victoire sur Satan apparaît comme un aspect très important, sinon principal, de la mission du Sauveur. Cette opposition directe n'engendre quand même pas un dualisme irréductible, étant donné l'incommensurabilité entre le Créateur et les créatures ; aussi la victoire de Dieu est-elle assurée dès le commencement du combat.

Cette assurance donne d'ailleurs aux chrétiens une sécurité qui n'est pas sans danger. C'est ainsi qu'au Moyen Age le diable est souvent représenté comme une figure comique qu'on ne prend plus guère au sérieux. On en

(1) « Je suis l'esprit qui toujours dit non ; et ceci avec raison, car tout ce qui devient, mérite de périr. Ainsi, tout ce que vous appelez péché, destruction, bref le mal, est mon élément vital. » Ces paroles de Méphisto — dans le « Faust » de Goethe — montrent la même ambiguïté du mal personnifié.

a un exemple dans les « mystères de la Passion » joués à Pâques dans les églises : dans la scène de la descente aux enfers, on pouvait voir les diables, sûrs de leur victoire sur le Christ, se réjouir très fort de son arrivée et divertir ainsi le peuple qui connaissait bien l'issue du combat. Or les facéties des diables et leurs costumes, souvent grotesques, rendirent cette scène si burlesque qu'il fallût éloigner de l'église ces représentations, qui ne furent jouées dès lors que sur les places publiques. La fin du Moyen Age avec son flot de diableries, ses procès de sorcières et d'hérétiques, procès qui réclamaient la mort de milliers de victimes, fut à cet égard un réveil cruel (2), du moins pour certains. On peut aussi évoquer à ce propos les très nombreux cas d'obsession en notant à ce sujet que tous les chrétiens des premiers siècles avaient, à l'exemple du Christ, le pouvoir d'expulser les mauvais esprits et que c'est seulement par la suite qu'un office propre à l'exorcisme fut installé.

Comparés aux combats héroïques de l'Eglise et des Saints contre Satan, les contes populaires avec leur diable inoffensif paraissaient bien gratuits, mais ils n'en contiennent pas moins une certaine vérité ; dans ses luttes contre les hommes de Dieu, Satan est toujours en fin de compte la dupe. Croyant qu'il pourrait tuer le Christ, il incite Judas à trahir Jésus, ce qui cause, par la crucifixion, le salut de la chrétienté, et par la descente aux enfers, sa propre perdition ; quand il bâtit la superbe église d'Aix-la-Chapelle en échange de la première âme qui y entrerait, c'est un loup qui entre en premier ; quand il construit un pont contre la même promesse, c'est une chèvre qui se présente. Il est donc toujours trompé tandis que lui-

(2) Charlemagne interdisait encore l'exécution pour cause de sorcellerie, mais quelques siècles plus tard, le pape Jean XXII (1316 - 1334) montrait déjà une telle crainte maniaque de la sorcellerie qu'il laissa exécuter l'évêque de sa ville natale et son propre médecin, les soupçonnant de vouloir le tuer par des moyens magiques, et sa bulle « Super illius specula » concernait entre autres les pactes avec le diable. Cependant ce fut la bulle « Summis deviantes affectibus » d'Innocent VIII (1484 - 1492) qui déclencha vraiment les procès pour cause de sorcellerie. Il serait difficile, même en tenant compte d'une certaine psychose, d'expliquer ce changement d'attitude depuis Charlemagne, sans évoquer un débordement effectif de la sorcellerie pendant cette période.

même remplit le plus souvent ses contrats bien qu'il ne les signe jamais (3).

Contrairement au Judaïsme, dans lequel Satan est rarement représenté par une forme individualisée, il apparaît dans le Christianisme sous des formes très diverses : en réponse au Dieu-fait-homme, Satan se fait individu. Il se fait bouc, Pan, satyre, dragon ; Saint Antoine le voit sous la forme d'un géant et d'un enfant noir, il est souvent un chasseur élégant mais boiteux ou borgne, un ange, un chat, etc... bref, il peut prendre toutes les formes, exceptée celle de la Sainte Vierge (4) ; c'est d'ailleurs la Vierge qu'il craint tout spécialement car elle le combat victorieusement (5). Il semble avoir également une crainte particulière de Saint Ignace, l'auteur des exercices spirituels, car il s'enfuit dès qu'il est confronté avec son portrait. Mais on pourrait évidemment en dire autant d'autres saints.

***

L'histoire de Satan, nommé Iblis, est racontée par le Coran de la manière suivante : Dieu ayant ordonné aux anges de se prosterner (6) devant Adam (dont la supériorité vient de ce que Dieu lui a enseigné tous les noms), Iblis s'y refuse par orgueil et incrédulité (Cor. II, 31-34).

(3) Quand un paysan qui ne sait pas écrire signe d'une croix son contrat avec le diable, son innocence le sauve, car à la vue d'une croix le diable entre en fureur et prend la fuite.

(4) Dans l'église orientale, le visage de la Vierge était généralement connu par le portrait qu'en avait fait St. Luc, portrait conservé à Constantinople et utilisé comme modèle par les peintres d'icônes. Un évêque catholique en fit faire des copies mais le modèle ne réussit pas à s'imposer dans l'église occidentale. En Islam, c'est la forme du Prophète qu'Iblis ne peut revêtir. Ne pas perdre de vue que les images naturalistes — d'un Raphaël par exemple — ne bénéficient d'aucune immunité surnaturelle.

(5) Dans son livre : « Maria im Kampf mit dem Drachen » (Bâle 1935), le prélat Th. Geiger raconte les expériences d'un exorciste pendant les années 1878-1909, expériences qui démontrent la force salvatrice de la Sainte Vierge qui est souvent appelée : « Le fléau des démons ».

(6) Tous les anges ne durent pas se prosterner ; cf. Schuon « L'œil du cœur » p. 52 (éd. 1974).

Vient ensuite le dialogue entre Dieu et Iblis (Cor. VII, 12-18) :

« Dieu dit : « Qu'est-ce qui t'empêche de te prosterner, lorsque je te l'ordonne ? »

Il dit : « Je suis meilleur que lui. Tu m'as créé de feu et tu l'as créé d'argile. »

Dieu dit : « Sors d'ici ! Tu es au nombre de ceux qui sont méprisés ! »

Il dit : « Accorde-moi un délai jusqu'au jour où ils seront ressuscités. »

Dieu dit : « Oui, ce délai t'est accordé. »

Il dit : « A cause de l'aberration que tu as mise en moi, je les guetterai sur ta voie droite, puis je les harcèlerai, par-devant et par-derrière, sur leur gauche et sur leur droite. Tu ne trouveras chez la plupart d'entre eux, aucune reconnaissance. »

D'autre part, d'après un *hadîth*, le Prophète a dit : « Aucun enfant n'a été mis au monde sans avoir été, au moment de sa naissance, touché par le Démon ; Marie et son fils seuls ont été exempts de cet attouchement. » Tout musulman a donc son diable, y compris le Prophète, mais il est dit que ce dernier avait réussi à le convertir à l'Islam ; ce qui revient à dire que ce ne fut pas véritablement un diable, que ce ne fut qu'un djinn plus ou moins malfaisant. Pour le simple croyant, la lutte avec son démon est dure ; et le croyant, conscient que ses propres forces ne suffiront pas à vaincre un ennemi aussi plein de ressources, prend refuge, selon une formule coranique, « auprès de Dieu, contre le Satan lapidable ». Cette attitude, jointe au fait que l'Islam n'a pas de prêtres, a pour effet de réduire considérablement le rôle de l'exorcisme ; le musulman a plutôt tendance à se protéger lui-même, par le biais de formules appropriées. Aïcha rapporte par exemple que le Prophète récitait les deux Sourates du Refuge lorsqu'il se couchait. Par ailleurs, le Prophète a dit : « Si chacun de vous, lorsqu'il a commerce avec sa femme disait : « Au nom de Dieu ! O mon Dieu ! éloigne de nous le diable et éloigne-le de ce dont nous serons gratifiés ! » et si Dieu leur accordait alors un enfant, le diable ne pourrait nuire à cet enfant. » Des formules analogues sont utilisées contre divers maux : « Grand Dieu, je me réfugie auprès de Toi contre la

lâcheté, ... contre une existence misérable, ... contre le trouble de ce monde (c'est-à-dire contre le trouble provoqué par l'Antichrist), ... contre le châtiment de la tombe. »

Comme l'Islam ne présente pas Satan en tant qu'adversaire direct de Dieu, et comme, d'autre part, il n'offre pas l'équivalent d'un Christ victorieux, l'accent se trouve mis sur le rôle de Satan-adversaire de l'homme, de tout homme ou de son ange gardien. Ghazâli (7), citant la sourate XIII, 3 « Nous avons créé deux sortes de tous les genres », la commente ainsi : « Il a créé les anges et les diables, et Lui-même est au-delà de toute dualité. » Ce combat entre l'ange et le diable se fait d'ailleurs particulièrement âpre et devient décisif quand l'homme est mourant.

Si la plupart des autorités musulmanes condamnent le refus d'Iblis de se prosterner devant Adam, une minorité pense au contraire qu'il s'est comporté en parfait monothéiste en refusant de s'incliner devant un autre que Dieu. On s'est demandé aussi, et là encore les avis divergent, si Satan était damné pour l'éternité ou s'il était finalement sauvé (8).

***

Pour le Judaïsme et le Christianisme, Satan était un ange ; les peintures primitives chrétiennes le représentent souvent avec le nimbe. Le Coran, de son côté, le place parmi les djinns, en se fondant sur un certain aspect de la fonction satanique. Cette divergence n'a toutefois rien d'irréductible si l'on tient compte d'une certain flottement dans les termes qui le désignent. On trouve par exemple des djinns croyants (9) et d'autre part, la légende

(7) « Ihyâ 'ulûm al-dîn », premier chapitre du troisième livre.

(8) La même question s'est posée en climat chrétien et des Saints ont prié pour le salut de Satan ; ce qui nous paraît être une aberration sentimentale due à l'ignorance métaphysique.

(9) Le Christianisme aussi connaît des démons bienfaisants. St. Antoine et St. Bernard savaient leur faire tenir la lampe quand ils lisaient. Il y eut même un démon qui prêcha à la place d'un curé et qui se montra bon théologien, « mais son sermon manquait d'huile ». Dans le Judaïsme, sans mentionner le cas célèbre de Salomon, on raconte de plusieurs rabbis qu'ils avaient des démons à leur service.

raconte qu'Iblis avait été instruit avec les anges et qu'il occupait parmi eux un rang très élevé.

Si la nature de Satan est parfois mal définie, la cause de sa chute, en revanche, fait l'unanimité : c'est l'orgueil et l'envie qui causent son expulsion du paradis. Selon un proverbe allemand, « la sottise et l'orgueil proviennent du même tronc » (Dummheit und Stolz wachsen am gleichen Holz) : c'est-à-dire que l'orgueil, par définition, dénote toujours une ignorance foncière. Cependant, toute erreur n'est pas satanique, car « errare humanum est » ; est certainement satanique la persévérance dans l'erreur : « *diabolicum est* — d'après saint Augustin — *per animositatem in errore manere* ». En définitive, n'est satanique que l'erreur tamasique, c'est-à-dire celle qui exprime une tendance invincible vers le bas, un renversement hiérarchique, bref, une véritable subversion. L'Antichrist, personnification du Satan qui doit se manifester avant l'arrivée du Messie, est représenté comme borgne par les trois religions. Il ne peut donc voir que selon un point de vue et on peut même ajouter que c'est celui de l'œil gauche car il ne voit que l'aspect fini des choses ; ce fini, isolé de sa racine divine, prend alors des figures d'absolu. Satan, en méconnaissant les conditions du califat de Dieu, rejette par là-même la servitude qu'implique cette dignité et se comporte comme s'il était autonome : il devient le « singe de Dieu » et son règne est celui de la parodie. Au fond, il est le moi qui se prend pour le Soi.

On s'est souvent demandé : Unde malum ? d'où vient le mal ? Nous n'avons pas l'intention de répéter ou d'augmenter les réflexions auxquelles cette question a donné lieu ; nous nous bornons à rappeler que le mal est un élément nécessaire de l'harmonie totale, ce qu'illustre bien la légende suivante : « Salomon ayant obtenu de Dieu qu'il mette Iblis en prison, le monde fut bientôt plongé dans la prière et la méditation, mais le bazar étant devenu désert, la famine menaça et Salomon dut se résoudre à demander la libération d'Iblis. » Cela n'empêche pas que l'erreur de Satan est mortelle et qu'il reste, dans le cadre de ses possibilités, un adversaire obstiné. Que Dieu nous en protège !

Ernst KÜRY.

LE SYMBOLISME DU BLASON ET SES ORIGINES

Le but de cette petite étude n'est évidemment pas de donner des leçons aux héraldistes. Les héraldistes traditionnels, les héraults d'arme de Chevalerie en savent bien davantage ; les pseudo-héraldistes du monde moderne profane ne comprennent, de toute façon, à peu près rien à tout cela. Il ne sera question ici, une fois de plus, que de mettre en lumière la voie des origines, et de montrer où sont les jalons et les points de repère véritables, visibles, et démontrés par l'archéologie traditionnelle, après avoir été véhiculés seulement par la Tradition orale toujours vivante.

Le principe du blason est en effet aussi ancien que le peuple Celte d'où il provient, et, très probablement déjà en germe chez les pré-celtes de la préhistoire. En fait, on retrouve des proto-blasons sur des stèles ou statues-menhirs de l'âge du cuivre de l'Europe, aux environs de 2 300 av. J.-C., et de façon ininterrompue jusqu'à l'âge du Fer et aux Gaulois, puis à la Chevalerie Celto-Chrétienne de notre Moyen Age traditionnel.

Pour tracer un écu de blason, il faut inscrire le pentagramme (homme-microcosme) dans un carré symbolisant le monde matériel. Et c'est à partir de ces deux premières figures de géométrie sacrée que sont déterminés les points qui permettront de tracer les courbes de la partie inférieure de l'écu du chevalier (Planche I). D'autre part, les pièces honorables découlent directement des partitions de l'écu (Pl. II et III). Or, toutes ces figures symboliques se trouvent sur les monnaies celtes. En effet, chaque roi celte (ou gaulois) frappait de son sceau (son blason) les monnaies qu'il émettait comme garantie d'honneur de la sacralisation de l'échange.

Par la suite, le christianisme historique de la chevalerie amena l'apparition des *meubles* qui, pour la plupart, font partie du bestiaire chrétien hérité de la Tradition.

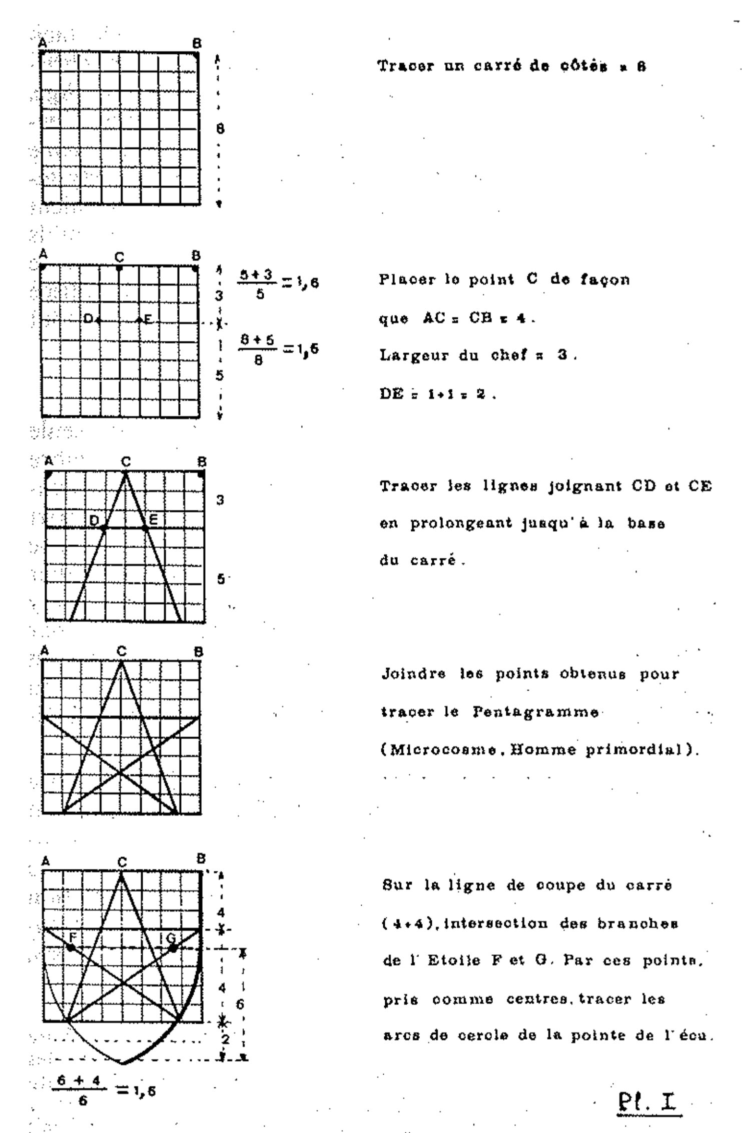


Planche I :
Tracé traditionnel de l'écu de blason. Le nombre d'or, symbole de l'Homme-Microcosme, se retrouve dans toutes les proportions. L'architecture géométrique de ce tracé a pour base le pentagramme, symbole connu des pré-Celtes et des Celtes.

La christianisation du blason gaulois s'est réalisée facilement, car le Celtisme était en quelque sorte un christianisme anhistorique. Comme dans notre Moyen Age, les Gaulois étaient ordonnés en trois *plans* (Prêtres, Chevaliers, Paysans et Artisans) pour l'organisation *sociale* de la vie quotidienne, et en deux *niveaux* (Grands Mystères et Petits Mystères) pour la vie spirituelle. Ils savaient l'âme immortelle, et adoraient le Dieu suprême qu'ils ne confondaient pas avec l'aspect ontologique de Dieu, le Dispater ou Dieu créateur (1). D'autre part, si St Patrice (ou St Patrick) a christianisé le Graal, c'est que, tout simplement, il était christianisable.

Tracé traditionnel de l'écu de blason (Planche I)

Le blason, et celui à qui il est attribué, sont une seule et même chose. C'est pourquoi on retrouve le Nombre d'Or (2) d'une part dans le découpage du carré qui symbolise le départ, la quête, en ce monde, et, d'autre part dans l'écu qui représente la voûte renversée et ouverte comme un vase, un cœur. En effet, l'écu du chevalier comme bouclier, protège son corps. Les symboles qui y figurent protègent son âme parce qu'ils sont donnés par l'Esprit-Saint. Les branches inférieures de l'Etoile, ou du pentagramme sont, par leur pointe, à l'intersection du carré du monde, et de la pointe de l'écu qui est un substitut du cercle.

Le pentagramme en général, et celui de l'architecture du blason en particulier, symbolise l'Homme en position d'ascension spirituelle. C'est la position normale du symbole des « Petits Mystères ». Il faut remarquer qu'en ce qui concerne les « Grands Mystères », la représentation de la colombe du Saint-Esprit s'inscrit dans le pentagramme descendant (inversé) = le haut à la place du bas,

(1) St-Augustin — Rétract. I. XIII. 3 : « En vérité, cette chose même que l'on appelle aujourd'hui chrétienne, existait chez les Anciens, et n'a jamais cessé d'exister depuis l'origine du genre humain, jusqu'à ce que le Christ lui-même étant venu, l'on a commencé d'appeler chrétienne, la vraie religion qui existait déjà auparavant. »

— *id.* — La Cité de Dieu — VIII. 9 : « Les Druides ont été du petit nombre des sages qui reconnaissaient un Dieu suprême. »

(2) Emile Restanque : « Sur l'origine du Nombre d'Or ». Etudes Traditionnelles. N° 480, 1983.

comme on le voit si nettement au centre de la grande rosace de la cathédrale gothique d'Amiens (Pl. II, fig. 1).

Les partitions (Planche II)

Un blason doit, à la fois, signifier, et permettre de reconnaître une lignée, une dérivation de lignage, une appartenance à une « maison ». Il a donc été nécessaire, au cours des temps, de donner une même signification symbolique à des *pièces honorables* dérivées des partitions originelles, et à des *meubles* apparemment différents, afin de pouvoir distinguer ce qui est personnel, tout en conservant le sens général.

Les monnaies celtes portent couramment les symboles primordiaux comme la croix, le sautoir, le pentagramme (5). Les croix sont soit isolées sans cadre, soit dans un cercle (roue, rouelle), alors que le sautoir est le plus souvent dans un carré. Parmi les signes les plus fréquents, on remarque des points très fortement indiqués groupés ou ordonnés pour signifier 3, 4, 5, 6, 7.

Au cours du développement du blason chrétien, on passe de la simple ligne de partition, au « ruban », qui est la ligne élargie, des pièces honorables (bande et barre).

Des partitions aux Pièces Honorables (Planche II)

C'est ainsi que le *Tranché* devient la *bande*, et le *Taillé* la *barre*. Mais le sens symbolique demeure le même : le quaternaire du monde matériel se subdivise en deux parties régies chacune par un ternaire neutre (3). Le sautoir, qui est la réunion des deux partitions précédentes, indique un quadruple ternaire spirituel. La croix universelle (sans horizontale) ajoute l'activité axiale à la figure précédente et fait apparaître le nombre sept. Le bestiaire héraldique ne fait pas exception à la règle. C'est ainsi, par exemple, que le lion rampant, ou grimpant en dextre est assimilé à la fois au *Tranché* par sa position naturelle, et à la Croix universelle qui vaut 7. Il faut remarquer ici que les flancs de l'écu sont inversés, comme dans un miroir. Dextre se voit à gauche pour l'observateur extérieur, mais se trouve à la droite de celui que protège l'écu. Par ailleurs, la Lumière vient toujours de dextre illuminer le blason.

(3) F. Cadet de Gassicourt, Baron de Roure de Paulin : l'hermétisme dans l'art héraldique (Berg international édit. 1972).

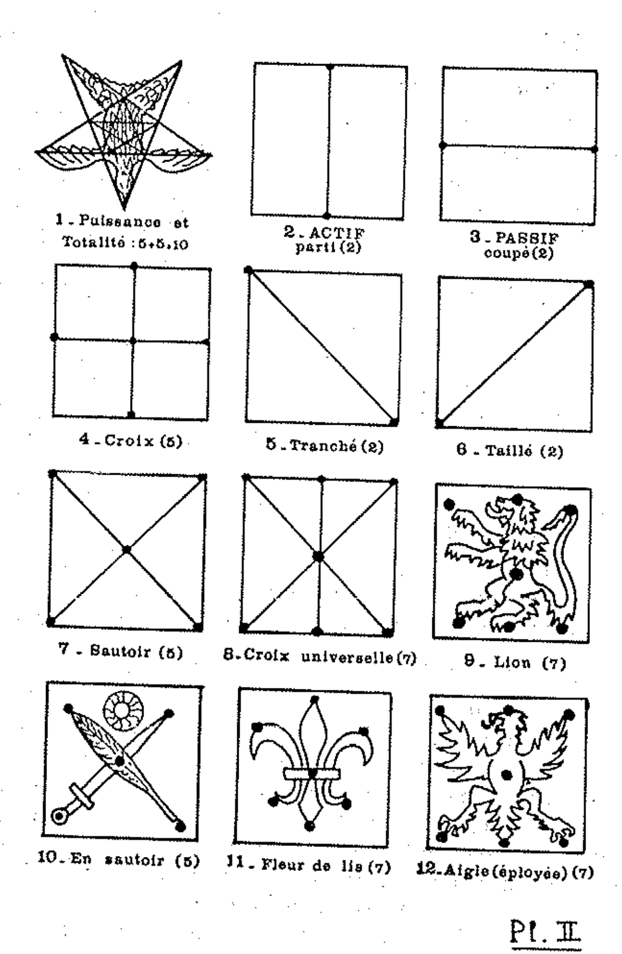


Planche II :

1 : La représentation du Saint-Esprit (descente de l'Esprit-Saint) s'inscrit dans le pentagramme versé dans lequel se retrouve, au centre, et inscrit, le pentagramme dans le pentagone. Symbole de Puissance et de Totalité, ce signe vaut 5 + 5 = 10.

2 à 8 : partitions du blason.

9 à 12 : meubles héraldiques ayant la même signification que certaines partitions.

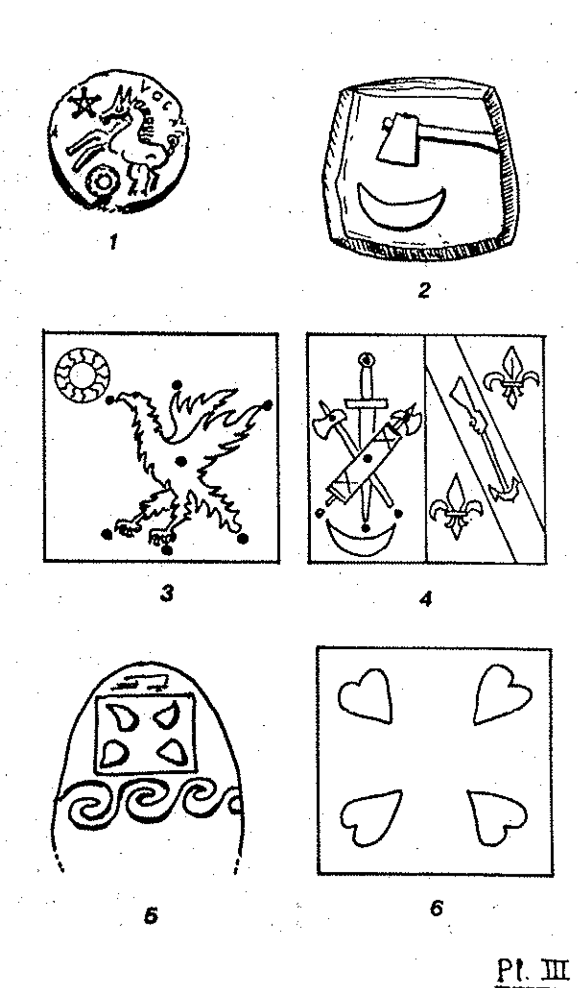


Planche III :

1 et 2 : monnaies celtes (d'après M. König).

3 et 4 : blasons d'une famille d'origine chevaleresque. 3, branche aînée. 4, branche cadette. Les blasons de la fig. 3 et en *partie* dextre de la fig. 4, ont la même significations symbolique.

5 : stèle de l'âge du Fer portant un blason comparable à celui de seigneurs de Peypin (Provence).

6 : Peypin (Provence).

Des partitions aux Meubles (Planche III)

Les figures 3 et 4 de la planche III illustrent à la fois un exemple de dérivation — ou filiation — d'une branche cadette, et la continuité traditionnelle du sens symbolique des meubles : une fort ancienne famille portait « d'azur à l'aigle pyrophore d'or ». L'aigle héraldique, substitut de la croix universelle vaut 7. Dans le bestiaire chrétien, l'aigle d'or pyrophore symbolise le Christ de Gloire. Le soleil d'or ne joue pas le rôle d'un huitième point quelconque, qui indiquerait alors l'aspect inférieur de « Fatalité ». Il est l'aspect le plus élevé de la spiritualité, le haut par rapport à la fatalité d'en bas, c'est-à-dire l'acceptation dans la contemplation : ce que l'on pourrait traduire par AMEN. C'est la vision du Graal dans la lumière d'or des contes de la Table Ronde. Or, il se trouve que la branche aînée qui portait ce blason s'éteignit au XVe siècle lors des furieux combats, en Gévaudan, des guerres de religion. La branche cadette établie à l'écart du champ de bataille fut sauvée ; mais, totalement ruinée et démunie, ne put relever le blason originel. Elle conserva donc son blason de cadet (parti dextre du blason, fig. 4) qui a exactement la même signification symbolique que le blason originel : « D'azur à l'épée versée d'or posée en pal, à la hache d'arme et au faisceau d'arme d'or disposés en sautoir et broché sur l'épée, et au croissant montant, d'or aussi, en pointe. »

L'épée indique un rattachement direct à la Chevalerie. Sa position versée mentionne une dérivation de branche cadette. L'ensemble de la figure comporte sept points (ou trois axes) comme pour l'aigle pyrophore de la branche aînée. Le croissant montant d'or symbolise le Graal. Et l'on retrouve le symbolisme du blason originel de cette antique maison (4).

L'association du croissant montant et de la hache exprime le principe de l'union des complémentaires. Ce symbole principiel apparaît sous cette forme sur des monnaies gauloises (5) (Pl. III, fig. 2) et a toujours gardé depuis le même sens. La hache, liée à la foudre, feu du ciel, au soleil (masculin) symbolise les grands Mystères (6) : Graal d'or sur table d'or en Europe, et Michaël, ou Archange St Michel, en méditerranée. Le croissant montant, ou coupe sacrée (*coupo santo*, en Provence) lié à l'eau, à la coquille, à la lune (féminin), symbolise les Petits Mystères : Graal d'or sur Table d'argent en Europe, et Ange Gabriel en Méditerranée. On retrouve là la distinction des deux niveaux : Druides - Chevaliers.

Dans le domaine archéologique des stèles, ou statues-menhirs, un exemple breton est à comparer avec le blason des seigneurs de Peypin (Provence). La stèle gauloise montre (fig. 5), sur une de ses faces, au-dessus d'une zone ondée représentant la série indéfinie des cycles existentiels, un blason carré meublé de quatre cœurs dont les pointes sont dirigées vers l'extérieur. Cette stèle est de l'âge du Fer, mais on pourrait la lire en langage héraldique de la façon suivante : (couleurs effacées)... aux quatre cœurs contre-appointés en sautoir. Le blason de Peypin (fig. 6), dont on connaît évidemment les métaux et les émaux (couleurs), se lit ainsi : D'or, aux quatre cœurs de gueules appointés en sautoir. Ces deux figures symboliques ont, dans leur schéma architectural, la même signification. Le symbolisme des couleurs héraldiques permettrait une analyse plus approfondie si les stèles antiques n'étaient pas délavées depuis longtemps, mais on

(4) Le roi Louis XV donna à cette famille un titre de comte dans son nom, et ajouta au blason de la branche cadette : partie senestre de gueules à la bande d'or chargée d'une main de secours d'azur, et aux deux fleurs de lis d'or posées de part et d'autre.

(5) Marie E.P. Konig : Comparaisons entre des signes dans les grottes de la forêt de Fontainebleau et la numismatique gauloise. Bull. Soc. d'Et. Numism. et Archol. Cahiers N° 50. Déc. 1976. Paris.

(6) Chez les Indo-Européens de haute époque, ainsi que chez certains nomades méditerranéens, le soleil est féminin, et la lune masculin. Or, il ne s'agit pas là, comme on le croit généralement, d'une simple inversion due au fait qu'il fait meilleur la nuit pour voyager. Cette inversion apparaît lorsqu'un peuple perd la caste et l'initiation sacerdotale *sensu stricto*. On a alors une religion dont le sommet correspond à la troisième enceinte de la Chevalerie. Le sommet de la réalisation spirituelle chevaleresque est cependant encore lié au Graal sur Table d'Argent, donc lunaire et passif. Ceci est bien démontré par le symbolisme du Christianisme originel méditerranéen. Chez les Gaulois, et en particulier chez les Gaulois du Midi de la France, c'est le soleil *couché*, mort, qui était féminin (passif), car ce qui meurt est relatif, et appartient donc au séjour des morts. Il est alors assimilé à la lune, astre de nuit féminin. Le soleil levant, renaissant, était masculin. Le symbolisme astral de certains peuples nomades correspond à une tradition tronquée, incomplète.

voit bien qu'il existe là aussi une seule et même Tradition principielle.

Sur certaines monnaies celtes (5) on voit un damier, ou filet, ou champ, à 7 x 7 traits ou lacs. Cette association du carré et du nombre sept est aussi remarquable dans le blason, avec la figure de la croix universelle, qui consiste à porter sept points dans le champ. Par ailleurs, la même monnaie est ornée du symbole du chêne représenté par un tronc sur lequel sont placées quatre branches qui se terminent chacune par trois glands (3 × 4 = 12). Ce qui montre que ce symbole solaire a perduré dans la Tradition, car on en retrouve l'équivalent dans certains blasons médiévaux.

Les couleurs

L'archéologie ne nous renseigne guère sur le symbolisme des couleurs chez les Celtes, mais la tradition orale, et quelques textes contemporains des Gaulois donnent tout de même quelques indications.

On sait que chez les Celtes, l'or (solaire), associé au blanc (lunaire) — Argent — était sacerdotal ; et le blanc seul, royal, ou chevaleresque. Cesi est exactement le sens que donne l'héraldique médiévale, et qui est illustré par le blason de la Papauté où se trouvent associés Grands et Petits Mystères représentés respectivement par la clé d'or et la clé d'argent ; la clé d'or brochée (évidemment) sur la clé d'argent. Dans les contes de la Table Ronde, on voit le Chevalier (de la première enceinte) entièrement armé de blanc et portant un écu *blanc*, partir pour la quête du Graal, avec l'*espérance* de le meubler de pièces honorables à chaque épreuve surmontée victorieusement. La couleur verte était associée au Paradis, Ile des Bienheureux, Terre des Vivants, ce qui est conforme au symbolisme végétal du blason. Le rouge, pour les Celtes, comme pour le blason, symbolise la force, la guerre. C'est le domaine actif, masculin. Le bleu, chez les Celtes, concernait le côté divin de la voûte céleste ; c'est-à-dire le cycle spirituel passif, donc féminin. Il ne s'agit plus ici du corps matériel, mais pas encore de l'Esprit. L'azur concerne l'âme (« les Celtes croyaient à l'immortalité de l'âme », a écrit St Augustin). L'azur héraldique est symbole de Justice, et, par conséquent, appartient à l'aspect passif. Là aussi il y a donc concordance.

Conclusions

La chevalerie traditionnelle chrétienne (du Moyen Age à nos jours) est héritière du Celtisme, et l'on peut, dans ce cas, parler de Celto-christianisme.

Le blason de chevalerie, qui est symbole (et non allégorie) se tient au plus près de la Tradition Primordiale dans l'esprit métaphysique (*Philosophia perennis*) le plus rigoureux et le plus complet possible au niveau des Petits Mystères, de la clé d'argent.

Le symbolisme héraldique chevaleresque continue la tradition celte, mais cette tradition gauloise a elle-même puisé dans ce qui était traditionnellement valable dans les civilisations antérieures ancestrales. Comme pour les Celtes, le blason n'est ni un totem, ni une image. Il est un programme métaphysique condensé en formule. Son symbolisme est vrai aux trois niveaux correspondant au corps, à l'âme, à l'Esprit.

Comme il est indissolublement relié à l'origine, à la Tradition Primordiale, il est source de jouvence.

Emile RESTANQUE.

ENTRE LUMIÈRE ET TÉNÈBRES

En souvenir de l'ancien et fidèle collaborateur des *Etudes Traditionnelles* qu'était M. Pierre Grison, nous nous proposons de revenir sur un thème qui lui était cher. Il l'avait abordé en 1963, dans le cadre de cette Revue sous le titre : *La Légende des Hong* (*E.T.* n° 377) et poursuivi en 1967 avec : *Fan Ts'ing Fou Ming* (n° 399) et *La Caille et le Loup* (n° 404), enfin dans son ouvrage : *La lumière et le Boisseau* paru en 1974 aux *Editions Traditionnelles* (1).

Il s'agit des relations entre la Lumière et les Ténèbres, entre le pôle lié au symbolisme de la Grande Ourse et du Loup et le Midi où se dirige la Caille qui, délivrée de la gueule du Loup, revient ensuite s'y jeter en retournant au Nord.

Nous étendrons les considérations de M. Grison relatives à l'Inde et à la Chine, aux populations Turco-Mongoles qui ont été constamment en relation avec la Chine et dont les traditions de chamanisme sont parvenues jusqu'aux confins de l'Inde et de la Birmanie.

En Inde, l'image revient souvent, dans le Rig-Véda, de la caille (*vartikâ*) sauvée de la gueule du loup (*vrika*) par les Ashvin. Le nom de ces dieux est lié à celui du cheval (*ashva*) monture du Soleil et à celui de l'*ashvatta*, le figuier sacré sur lequel le Soleil repose. Le loup est un animal nordique et la caille un oiseau migrateur, voyageant de nuit, qui se dirige vers le Midi et annonce le printemps. Pour les Chinois, la caille est rouge et le loup noir. Dans le Rig-Véda, subtilement, la caille est

(1) Dans ces études et cet ouvrage, M. Grison se réfère constamment au livre de René Guénon : *La grande Triade*, paru en 1946 aux éditions de la Table Ronde dont il était alors l'un des collaborateurs. De la lecture qu'il en fit naquit sa vocation. Il partit pour l'Orient et se consacra désormais à l'étude de la Tradition extrême-orientale.

bien interprêtée comme l'aurore, la gueule du loup comme la nuit, mais le loup est parfois assimilé au soleil et à la lune. Il est, lui aussi, rouge sombre (*aruna*), couleur d'aurore (R.V. 1, 105, 18). C'est un soleil noir, une lune de sang. Il est toujours, ainsi que la louve (*vrikî*), considéré comme dangereux et ravisseur. Mais dans un des hymnes du Rig-Véda (1, 116, 16), la louve à laquelle sont sacrifiés cent béliers, est, d'après les commentateurs hindous, regardée comme la métamorphose d'un cheval des Ashvin. L'association du loup et de la louve, sous les noms rapprochés de *vrika* et de *vrikî*, ne se retrouve, dans le Rig-Véda, qu'entre celle du bélier, *mesha* et de la brebis, *meshî* (2).

Dans leur fonction « apotropéique », les Ashvin qui correspondent au Ciel et à la Terre, à l'humanité et à la divinité, apparaissent comme les deux branches d'une pince, d'un forceps, pour amener à la naissance, au salut, celui qui est enserré par les limitations individuelles, dans le « lacet de Varuna » (R.V. X, 85, 24), pour sauver du gouffre et entraîner dans la hauteur. Ils sont les paranymphes du mariage du Ciel et de la Terre, de Sûryâ, la fille du Soleil, et de Soma, la plante sacrée (car leur intimité est grande avec Sûryâ). Ils président à l'union de Sûryâ et du fils de l'homme et à la naissance de leurs enfants (R.V. X, 85), jusqu'à ce que le cycle se referme avec la mort de ce qui était né.

Le fait que, dans les hymnes du Rig-Véda, les actions salvatrices des Ashvin juxtaposent toujours les humains aux animaux et à la fille du Soleil, montre à quel point la spiritualité hindoue pénètre tous les degrés du cosmos. Suivant les termes de M. Grison, « la gueule du monstre livre passage dans les deux sens : de la vie à la mort et de la mort à la délivrance. La caverne estmatrice cosmique et antichambre du Ciel. L'entrée dans la gueule du loup est la condition préalable à la régénérescence. La fonction du loup dévorateur est donc ambivalente et n'est pas seulement néfaste : le loup et la caille ne sont pas antagonistes, mais complémentaires » (3).

(2) Louis Renou, dans ses *Etudes védiques et paninéennes* (T. XVI, p. 30), signale ce fait comme remarquable. Il est sans doute en rapport avec le symbolisme des Ashvin.

(3) *Etudes Traditionnelles*, 1967, p. 258.

Remontant vers le Nord, l'oiseau migrateur, après avoir traversé le Tibet, nous arrête sur le K'ouen-Louen, la montagne sacrée des Chinois, leur centre du monde. C'est là qu'est né le ministre de Houang-Ti, le premier empereur, ancêtre légendaire à la fois des pasteurs nomades et des forgerons d'armes, celui qui est à l'origine des sectes taoïstes. Houang est le nom de la couleur jaune d'or et l'empereur a aussi pour nom Hong qui est homophoniquement « vaste » et « rouge ».

Au XIVᵉ siècle, le moine bouddhiste qui fonda la dynastie de Ming prit le nom de Hong-wou et devint ainsi l'ancêtre de la famille Hong dont une branche constituée en société secrète prit pour devise : *Fan Ts'ing fou Ming.* Ts'ing (« pur », homophoniquement « noir ») est le nom de la dynastie Mandchoue qui supplanta la dynastie nationale des Ming (nom qui signifie « lumière »). La devise peut ainsi s'entendre en deux sens : « Renverser la dynastie Ts'ing pour restaurer les Ming », ou « faire succéder la lumière aux ténèbres »(4).

Cette confrérie a, symboliquement, sa loge au Centre du monde, avec le « Pavillon de la fleur rouge » et la « Cité des saules », cette dernière contenant le « Boisseau » rempli de riz rouge, la nourriture de lumière et d'immortalité. Le Boisseau, *teou*, est le nom de la constellation de la Grande Ourse, celle du pôle. On retrouve ici le Loup qui est le « gardien de la Grande Ourse ». Le Loup est, en Chine, l'étoile Sirius et la fête de la confrérie, celle de la « lumière pure », a pour date le vingt-cinquième jour du septième mois, ce qui correspond à fin août dans le calendrier chinois, c'est-à-dire au lever de l'étoile Sirius.

***

Une nouvelle étape dans la direction du pôle nous amène aux montagnes de l'Altaï, au centre de cette chaîne montagneuse qui s'étend au Nord du désert de Gobi, depuis le lac Baïkal jusqu'au lac Balkach, séparant la

(4) *Idem*, n° 399, p. 23.

Mongolie de la Sibérie et du Turkestan. Toungouses, Mandchous, Mongols et Turcs Kirghiz se sont rencontrés dans cette région et ont échangé des rapports au cours de leurs pérégrinations nomades et de leurs migrations historiques.

L'Altaï, lieu d'origine des Turcs, est dominé par la Bieloukha, la « montagne blanche ». Plus à l'Est, le Burqan Qaldun est la montagne sacrée des Mongols. Au Sud, entre les deux rivières du Qara-Qorum, croissaient deux arbres sacrés pour les tribus Ouïghours : un cèdre et un bouleau (5).

Ces diverses approches du Centre du monde sont les sites légendaires des ancêtres des diverses populations. Ces ancêtres, aussi bien des Turcs que des Mongols, sont dits être nés dans une grotte de la montagne, soit qu'ils aient été enfantés par une louve de la caverne, soit, ce qui revient au même, qu'ils aient été recueillis et allaités par une louve dont le caractère céleste est indiqué par sa couleur bleu du ciel (en turc : *kök*). Plusieurs variantes de la légende manifestent la richesse du symbole : suivant l'une d'elles, les premiers Turcs, nommés T'ou kiue, forgerons dans l'Altaï, ont repris les traditions de populations nommées Hiong-nou où l'enfant jeté dans un marais, après avoir eu les pieds coupés, est nourri par une louve et par un corbeau et s'unit ensuite à la louve. Une autre variante dit qu'une fille des Hiong-nou, enfermée dans une tour avec sa sœur, voit un loup errer pendant trois mois devant la tour et y faire sa tanière. Elle dit à sa sœur : « L'empereur notre père nous a destinées à être les femmes du Ciel. Ce loup qui est venu n'est-il pas l'envoyé du Ciel ? » Elle descend de la tour et devient la femme du loup. Les enfants qu'elles conçurent devinrent les ancêtres de la tribu.

Chez les Mongols, le Loup-bleu (*börta cino*) s'unit à la Biche fauve (*qo'ai maral*) dans la montagne cosmique du Burqan Qaldun. Une succession de descendants aboutit à une femme, Alan Qo'a, qui eut trois fils après avoir perdu son mari. Soupçonnée, elle les dit fils du Ciel, car

(5) Ces détails, et ceux qui vont suivre, sont tirés de l'ouvrage de Jean-Paul Roux : *Faune et flore sacrées dans les sociétés altaïques*, Adrien Maisonneuve, 1966.

« la nuit un homme jaune brillant entrait par l'ouverture supérieure de la tente, frottait son ventre, et l'éclat lumineux s'enfonçait dans son ventre. Quand il sortait, il sortait en rampant, tel un chien jaune dans les rais du soleil et de la lune » (6). C'est de l'un de ces fils qu'est né Gengis-Khan. Cette légende a laissé sa trace dans les traditions des Turcs kachgariens (Oghuz), où l'on voit à la pointe du jour « entrer une lumière dans la tente d'Oghuz-kagan. De cette lumière sortit un grand loup mâle au pelage bleu (*kök*) ». Ce loup devint le guide de l'armée qu'il conduisit jusqu'au-delà de la Volga. De même, les Turcs Kirghiz sont dits nés de quarante filles (d'après l'étymologie : *kürk* = 40 et *kiz* = fille), et d'un chien rouge. Dans ces légendes, chien et loup se confondent comme il en est dans l'apparence de ces animaux des steppes.

Tout cela explique pourquoi l'étendard des T'ou kiue portait une tête de loup en or et pourquoi leurs gardes du corps se nommaient *böri*, « loups », nom que les Chinois ont traduit en *fou-li*.

Ainsi chez ces populations nord-asiatiques, le loup apparaissait comme un être céleste, plus précisément comme le représentant du pôle, car les Kirghiz croyaient que la Grande Ourse était composée de sept loups poursuivant deux hongres. Mais il était lié aussi au monde souterrain, vivant et enfantant dans les grottes de la montagne sacrée et y introduisant sa lumière. Comme le dit J.-P. Roux (7) : « La matrice d'où sort l'enfant est à la fois la louve et la caverne, la femme et l'arbre creux. Montrer qu'un culte est adressé à la caverne c'est montrer qu'un culte est adressé à la louve. » On ne peut pas ne pas songer à l'image évoquée par P. Grison de la caille qui entre dans la gueule du loup, qui en ressort et y rentre à nouveau.

Un tabou était attaché au nom du loup. Chez les Turcs celui de *böri* fit place à *kurt* qui désigne le ver. Le respect empêchait de le tuer, du moins avec une arme à feu. Chez les proto-Toungouses des VI[e] et VII[e] siècles du bassin de la Dzoungarie, il existe au Sud du pays une

(6) *Op. cit.* p. 322.
(7) *Op. cit.*, p. 383.

montagne célèbre, très vénérée. On n'aurait jamais osé tuer les animaux qui y vivaient. Elle est à l'origine des Mandchous. Les tigres, loups et panthères qui peuplaient les forêts de la montagne blanche ne faisaient aucun mal aux hommes (8).

La fécondité de l'animal lui faisait attribuer la naissance de jumeaux, son instinct d'orientation, ses dons de guidance. Son caractère céleste faisait, au contraire de chez nous, de sa rencontre un signe de bonheur, d'où les proverbes turcs : « Le visage du loup est une bénédiction. » Dire de quelqu'un « Son loup hurlait » signifiait : « Le bonheur lui souriait » (9).

On trouve ainsi chez ces populations nomades se déplaçant sur d'immenses territoires, le besoin fondamental de rattachement à un centre, à un pôle, lieu d'origine d'un loup ancestral qui accompagne les générations successives, les guidant ou les pourchassant, tels ces sept loups de la Grande Ourse qui poursuivent deux chevaux mutilés et ne les atteindront que lorsque sonnera la fin des temps.

Nous ne ferons que signaler, car M. Grison ne s'est pas étendu sur cet aspect, que ce loup-guide pouvait être représenté par le chaman qui accompagnait le chef de Horde (tel Kököcu, le premier grand chaman de Gengis-Khan), évoquant et maîtrisant dans ses transes l'esprit de l'animal et faisant de la randonnée humaine un voyage céleste.

Jacques BONNET.

(8) *Id.*, p. 175.
(9) *Id.*, p. 69 et 73.

LES LIVRES

Marcel GRIAULE : *Dieu d'Eau, entretiens avec Ogotemmêli* (Fayard, 2e éd. 1966).

Nous ne nous proposons pas ici de rendre compte exhaustivement de ce livre dense et riche qui traite de la tradition des Dogon dont l'auteur, ethnologue connu, dit entre autres : « Ces hommes vivent sur une cosmogonie, une métaphysique, une religion qui les mettent à hauteur des peuples antiques et que la christologie elle-même étudierait avec profit. » (Préface, p. 2)

C'est en lisant l'article du regretté Pierre Grison : *Le Tissage du Monde* (E.T. n° 481) qui expose le symbolisme du fil et du tissage dans les traditions de l'Inde et de la Chine en une synthèse magistrale, que nous avons été incitée à un rapprochement avec la symbolique correspondante propre à la tradition dogon, telle qu'elle a été découverte au Mali en 1946 par Marcel Griaule, grâce à ses entretiens en langue dogon avec le vieux chasseur aveugle Ogotemmêli.

Le tissage joue en effet un rôle prééminent dans la vie et la cosmologie des Dogon.

1. — *Première Révélation ou Parole : la fibre végétale.*

Les deux Nommo, fils jumeaux de Dieu et de la Terre, firent descendre sur leur mère, la Terre nue et sans parole, des fibres végétales créées préalablement dans le Ciel.

Ces fibres célestes « tombaient en torsades, symbole des tornades, des méandres, des torrents, des tourbillons, des eaux et des vents, de la marche ondulante des reptiles. » (p. 18)

C'est au travers des torsades ondoyantes du vêtement de fibres que les Nommo — ou plutôt le Nommo, sa gémelliparité représentant l'harmonie céleste — révélèrent la première parole à la Terre.

Lors des danses rituelles, les Dogon masqués portent encore aujourd'hui ce vêtement de fibres végétales qui descend jusqu'aux pieds.

2. — *Le filage.*

Le filage du coton, préalablement égréné et cardé, est l'affaire des femmes. Le fuseau comprend une mince tige qui s'enfonce dans une fusaïole faite d'une bille de terre séchée. La main droite fait tourner le fuseau au-dessus d'une peau. La gauche tient la masse de coton d'où part le fil. « Elle sèche ses doigts avec la cendre blanche d'une petite calebasse. » (p. 67) « La fileuse... est le septième Nommo. » (p. 67) « La peau sur laquelle file la femme est le soleil, car le premier cuir utilisé ainsi a été celui du soufflet de forge qui avait contenu le feu solaire.

Le tournoiement du fuseau est le mouvement de la spirale de cuivre qui propulse le soleil, spirale que figurent souvent les lignes blanches ornant l'équateur de la fusaïole. Le fil qui descend de la main de la femme et qui s'enroule autour du fuseau est le fil de la Vierge (1), le long duquel est descendu le système du monde. Le fuseau lui-même est la flèche transperçant la voûte du ciel et à laquelle est accroché ce fil ; il est aussi la flèche enfoncée dans le grenier céleste.

La calebasse contenant la cendre pour sécher les doigts est le grand Nommo femelle ; elle rappelle la calebasse coiffant le bélier céleste, avatar du grand Nommo mâle. La cendre est le bélier lui-même et aussi sa semence ; le coton bouffant d'où part le fil est sa laine. [...] La grande bobine dévidée.. est le soleil roulant dans l'espace. » (p. 67 - 68).

Tous ces éléments solaires expliquent que le filage n'est autorisé qu'à la lumière du soleil.

3. — *Deuxième Révélation ou Parole : le tissage.*

Le tissage est également un labeur exclusivement diurne. Mais à la différence du filage, il est le fait des hommes.

a) *Révélation du métier à tisser dans la bouche-fourmilière du Septième Nommo.*

Le Septième Nommo « expectora quatre-vingts fils de coton, qu'il répartit entre ses dents supérieures utilisées comme celles d'un peigne à tisser. Il forma ainsi la plage impaire de la chaîne. » (p. 25) Ses dents inférieures formèrent la trame aux fils pairs grâce aux mouvements de la mâchoire : la langue fourchue du Nommo poussait alternativement le fil de la trame et de la sorte la bande tissée se formait hors de sa bouche. Le nez formait la poulie et l'ornement de la lèvre inférieure la navette.

Ainsi la bande tissée sortait de la bouche du Nommo « dans le souffle de la deuxième parole révélée ». (p. 25) Le tissu était parole et la parole tissu. « Et c'est pourquoi étoffe se dit *soy*, qui signifie « c'est la parole ». Et ce mot veut dire aussi sept, rang de celui qui parla en tissant. » (p. 25 - 26).

Cette révélation du métier à tisser fut transmise aux hommes par l'intermédiaire de la fourmi.

b) *Le métier à tisser.*

Ce métier de basses lices est muni de quatre montants de bois verticaux enfoncés en terre. Les lices sont mues au pied à l'aide d'une poulie : le mot qui désigne cette dernière signifie « grincement de la parole ».

La chaîne très étroite, de quelques centimètres seulement, est impressionnante par sa longueur ; elle comporte quatre-vingts fils comme ceux de la bouche du Nommo. Chaque partie du métier, comme le tissage lui-même, se réfère à la mythologie dogon. Il n'en sera donc pas question ici.

Le tisserand travaille face au sud ; ainsi la navette voyage d'est en ouest.

(1) La constellation de la Vierge.

La parole s'intercale dans les fils, remplit les interstices du tissu. « Elle appartient aux huit Ancêtres. » (p. 69) « La parole, étant eau, chemine selon la ligne chevronnée de la trame. » (ibid.) Ainsi filer, tisser, procréer, c'est tout un. « Les fils de coton des tisserands, les nombreux hommes de ce monde, c'est tout un » (ibid.), dit Ogotemmêli.

La parole et le chant rituels du tisserand imprègnent la bande tissée.

c) *Tissage et agriculture ; tissage et habitat.*

On coud ensemble les étroites bandes pour obtenir vêtements ou couvertures. Le tissage par excellence est celui du linceul des morts fait de carrés alternativement noirs et blancs ; le chiffre idéal en serait de quatre-vingts.

De la même façon, la culture de la terre, tout particulièrement celle des oignons, « se fait par carrés de huit coudées de côté, entourés d'une levée de terre. » (p. 69) La surface du carré est « celle de la terrasse du grenier céleste. Et la parcelle est orientée, chaque côté faisant face à un point cardinal » (ibid.), dit Ogotemmêli. On cultive comme on tisse : on commence par le nord et l'on va d'est en ouest et d'ouest en est alternativement. Le verbe des ancêtres pénètre la terre ainsi cultivée tout comme il imprègne le tissu.

Il est à noter qu'aujourd'hui, les oignons des Dogon, ainsi cultivés à la main, sont vendus non seulement à travers tout le Mali, mais aussi exportés dans les pays voisins. Le village dogon, tout comme le champ d'oignons, se présente comme un linceul à damiers avec son alternance de maisons carrées qui représentent les carrés blancs et de cours d'ombre, les carrés noirs. « Les ruelles sont les coutures unissant les bandes. » (p. 72).

Conclusion.

Ainsi remplies du souffle et de la Parole du divin Nommo, chaîne et trame tissent « un être de lumière et de paroles ». (p. 70).

« Mettre un vêtement *soy*, c'est se couvrir des paroles *so* du Nommo de rang sept *soy* » (p. 75), dit Ogotemmêli.

« Le vêtement de l'homme, c'est le Nommo septième lui-même » (p. 75), dit encore Ogotemmêli.

Il est émouvant de voir encore aujourd'hui, comme ce fut notre cas récemment, les humbles villages dogon dans les plaines ou dans le chaos des éboulis de falaises, les métiers frustres des tisserands ainsi que les curieux champs d'oignons en damiers. Tout ce mode de vie s'étant perpétué dans une fidélité totale aux origines.

Marie-Claire ROGER.

CHRONIQUES

L'ECCLESIASTE ET L'ASPIRATION AU BONHEUR

L'Ecclésiaste, le *Qôhêlêt*, un hymne au bonheur ? Qui pourrait s'attendre à pareille interprétation d'une œuvre si délibérément désabusée ? C'est pourtant ce qu'a proposé M. Armand ABECASSIS au cours d'une session d'Etudes Juives, à Sénanque, il y a quelque temps. Nous essaierons d'en donner un aperçu.

Tout, dans ce poème, est énigme, à commencer par le Prologue :

« Paroles de Qôhêlêt, fils de David, roi à Jérusalem :

« Vanité des vanités, dit Qôhêlêt, vanité des vanités, tout est « vanité.

« Quel profit pour l'homme dans toute sa peine, qu'il peine « sous le soleil »

Les premiers mots sont, en hébreu : *divré Qôhêlêt* : « Paroles de l'Ecclésiaste ». Les racines *DBR* et *AMR* sont l'une et l'autre employées pour « parler », mais la Tradition juive distingue les « dix paroles », *maamarot*, des « dix commandements », *devarim*. *DBR*, c'est la rigueur, celle de la Loi. Rachi dit que chaque fois que le mot *devarim* est employé, une réprimande est évoquée. Au contraire, le *vaiomer*, le « Dieu dit » du début de la *Genèse*, c'est l'amour. Pour *DBR* il y a un interlocuteur, il est absent dans *AMR*. Dieu crée le monde par amour. Or c'est *AMR* qui figure au deuxième verset : *Amar Qôhêlêt*, « dit Qôhêlêt ».

Ce mot de « l'Ecclésiaste », *Qôhêlêt*, pose lui-même une énigme : il est précisé que Qôhêlêt est un roi, fils de David. Or ce mot a une terminaison féminine : *qâhâl* est la communauté religieuse, *qôhêlêt* est un membre quelconque de cette communauté, un sage qui se rattache à la spiritualité de David et qui pose à l'Assemblée le problème d'Israël et de sa Loi en face de la Sagesse des nations. A l'époque où cet ouvrage a été écrit, la Sagesse des sages avait succédé à la Prophétie des prophètes.

« Vanité », *hêvêl* : « Vanité des vanités, dit Qôhêlêt, vanité des vanités, tout est vanité » : *havel havâlîm âmar qôhêlêt havel havâlîm hakôl havêl* (1). La Tradition juive lie ce mot au nombre sept : la somme de ses lettres est de 37 (h = 5, v ou b = 2, l = 30). En comptant le pluriel *havâlîm* pour deux, *hêvêl* figure sept fois dans le verset ci-dessus, 37 fois (son nombre) dans L'Ecclésiaste et 70 fois dans la Tora.

(1) *havêl*, ainsi voyellé, est un pluriel.

hêvêl signifie « buée », « souffle », « vapeur », quelque chose de passager, d'inconsistant (2). C'est le nom même d'Abel, celui qui n'est défini que comme le frère de Caïn. C'est, dit Armand Abecassis, « absence, non révélation, angoisse, vide fécond ».

Aussi l'image donnée par les Juifs est-elle celle d'une vapeur produite par une marmite et qui, en s'en échappant, chauffe une autre marmite située au-dessus de la première et, à nouveau, la vapeur produite par cette deuxième marmite en chauffe une troisième, et ainsi de suite jusqu'à la septième. Mais au-dessus de cette septième, il n'y a rien, de sorte que la vapeur produite par elle ne sert à rien et se perd dans le vide. Or cela, c'est le thème fondamental de *Qôhêlêt* : « L'homme est sur terre pour chercher le bonheur, or le poids de tout le bonheur est nul, car tout est aspiration. Le bonheur est dans le désir de l'infini... »

« Tout est vanité » : « Tout », en hébreu *kôl*, sert aux mystiques à désigner le monde. Scholem parlant de la mystique d'Isaac l'Aveugle (fin du XIIe, début du XIIIe siècle), identifie *kol* à la *Sophia*, à la Sagesse des nations (3). C'est la sagesse de ceux qui ne connaissent Dieu que sous le nom d'*Elohim*, les « Dieux », alors que l'attribut divin de Sagesse, sous le nom de *Hokmah*, Sagesse se communiquant à l'élite d'Israël, surgit du Non-Etre ou « Néant » divin, *Aïn*, selon *Job* 28, 12 : *Wehahokhmah meaïn timatsé*.

Kôl, tout comme *hêvêl*, est lié au nombre de sept (il a pour nombre 50, c'est-à-dire le jubilé de sept *shabbat*). C'est la « distinction » des choses ; il y a sept jours de la semaine, sept façons d'entrer dans la Tora, d'après Hillel. La Tora elle-même est septuple, si l'on ajoute aux cinq livres du Pentateuque les deux commentaires (*parasha*) que sont le Livre de Ietro (beau-père de Moïse) et celui de Bil'am (Balaam), livres perdus ou incorporés dans le Pentateuque.

Le sens supérieur du nombre sept se trouve dans les attributs divins, *Sefirot*, qui sont d'ailleurs reliés aux jours de la semaine. Le dimanche correspond à *Hesed*, l'amour, le lundi à *Gebura*, la rigueur, le mardi à *Tiferet*, la Loi écrite, le mercredi, à *Netsah*, l'éternité, le jeudi à *Hod*, la gloire, le vendredi à *Iesod*, la circoncision du Juste, le samedi à *Malkhut*, la royauté.

Quant au jour « messianique », il est celui du *Itrôn*, qui apparaît, dans la suite de *Qôhêlêt*, en étant traduit par « profit » ou « avantage » : « Il n'y a pas d'*itrôn* sous le soleil » (*ibid.*, II, 11). C'est donc qu'il y en a au-dessus du soleil.

Ce mot *itrôn* vient de la racine *ITR*, qui désigne l'abondance. *Iater* est « le meilleur ». Il est rattaché à l'akkadien (*w*)*atâru*, qui désigne la « prééminence » dans de très nombreux textes babyloniens.

On ne peut pas ne pas songer au rapprochement avec *Keter*, la « Couronne », l'attribut divin suprême, d'autant plus que la

(2) Cf. *Job*, 7, 16 ; *Psaumes*, 62, 10.

(3) *Les origines de la Kabbale*, p. 99.

couronne se dit aussi *'atara* (avec un *'aïn* et un *tet*). Le rapport entre ces deux désignations de la couronne est celui entre la première et la dixième *sefira*, le même qu'entre la Souveraineté et la Royauté qui est la réalisation de la Souveraineté.

Itrôn, c'est la rencontre avec Dieu sous le nom divin du Tétragramme, *IHWH*, qui est au-delà du soleil. Comment *Qôhêlêt* pourrait-il parler de *IHWH* à des hommes qui ne connaissent qu'*Elohim* ? Les sagesses cosmologiques sont « sous le soleil » (ce qui n'empêche pas que « les cieux racontent la gloire de Dieu ») (4).

« Au-dessus du soleil », il y a *Bina* qui est la « Mère d'en haut », et *Hokhma*, la Sagesse, identique au Bonheur, *tov* ; et *Hokhma* vient de *Aïn* ou de *Keter* et de sa Volonté, *râtsôn*, dont découle le désir de l'infini, la volonté de réaliser ce désir, réalisation qui a pour support l'observance des commandements, ce qui est la conclusion de *Qôhêlêt*.

Tous les termes qui sont apparus comme des clefs dans les premiers versets de *Qôhêlêt* se retrouvent dans les derniers versets. Il y a là une véritable « *inclusion* ». Le premier mot, *divré*, se rencontre aussi dans la « conclusion » : *Sôf dâvâr* : *Sôf dâvâr hakôl nishmâ'a* (12,13) : « La Parole étant finie, tout étant compris, crains *Elohim* et observe ses commandements, car c'est tout l'homme ».

L'évocation des *sefirot* a sans doute incité Armand Abecassis à rattacher cette notion de désir relative à *Keter* à celle de « féminité », comme correspondant à sa « réceptivité ».

De son côté, Leo Schaya, dans son livre *La création en Dieu* (5), fait la même relation à propos, précisément, du thème de *Qôhêlêt* : « L'Etre causal, dit-il, est à la fois « masculin » et « féminin », lumineux et ténébreux, mais ses ténèbres ne sont autres que la réceptivité propre de sa Lumière. En tant que Principe des ténèbres ou illusions créaturielles, Il est la « Vanité des vanités » ; mais celle-ci est aussi la plus grande Désillusion, la Révélation de la Vérité, la « Vérité des vérités » qui ramène toutes choses à leur Origine et Essence première et absolue. »

(4) Dans un petit livre : *Anna et Mister God* (Le Seuil, 1976, p. 39), l'auteur raconte un de ses entretiens avec une fillette de six ans (morte une année plus tard) qu'il avait recueillie, abandonnée dans la banlieue de Londres par des parents dont l'un au moins ne pouvait être que juif. Cette enfant avait une intuition extraordinaire de l'Ecriture Sainte. Avec elle, il feuilletait un jour une concordance biblique. Suivant la lettre J, ils arrivèrent à Jésus, puis à JETHER. « Lis ce qu'ils disent », dit-elle. « Je lus (c'est l'auteur qui parle) : « JETHER signifie celui qui excelle ; ou demeure ; ou qui considère et explore... » « L'effet de ces mots fut foudroyant... tout son corps tremblait d'excitation. Une seconde je fus horrifié à l'idée qu'elle était malade, mais l'explication, quelle qu'elle fût, allait plus loin que ma compréhension. Elle était ivre de joie. Elle répétait sans cesse : « C'est vrai, je le sais, c'est vrai, je le sais. »

(5) Aux éditions Dervy- Livres, 1983, p. 321.

De ténèbre en ténèbre, de vanité en vanité, de « marmite en marmite », suivant l'image juive, la « buée » devient lumière dans l'avènement messianique.

Hokhma, qui est la Paternité, vient, suivant l'interprétation de *Job*, 28, 12, de *Aïn*, qui est *Keter*. Et « tout ce qui est en *Keter* devrait descendre en *Malkhut*, qui correspond à l'organe féminin », dit Armand Abecassis. La féminité est « l'art d'être à la fois présent et absent ». Dieu qui est infiniment présent choisit la position féminine, d'être caché, absent. « Comme Dieu fait le sacrifice de lui-même pour que l'homme apparaisse, l'homme doit faire le sacrifice de lui pour que Dieu soit présent ».

Ce sacrifice, c'est d'assumer la Loi jusqu'à ses ultimes conséquences spirituelles, ce qui est, en vérité, l'aboutissement de *Qôhêlêt*.

Jacques BONNET

ERRATA N° 484

Page 64, dernier alinéa, ligne 1, lire : pendant
" 66, 2e alinéa, ligne 1, lire : Burckhardt
" 67, ligne 4, lire : *Al-Fuçûç*
" 68, ligne 8, lire : qu'il a rencontrés
" 72, dernière ligne et
" 73, première ligne, lire : encouragements,
" 87, 3e alinéa, lignes 2 - 4, lire : un système formel parmi d'autres systèmes formels possibles
" 92, ligne 25, lire : phénomènes

Le Directeur : A. André VILLAIN

Imprimerie Saint-Michel 5, Rue de la Harpe - Paris 5e 3e Trimestre 1984

ÉTUDES TRADITIONNELLES
Directeur-Administrateur :
A. VILLAIN

Les abonnements sont souscrits pour la période du 1er Janvier au 31 Décembre. Tous expirent avec le N° de Oct. Nov. Déc.
(Seuls les abonnements renouvelés ne subissent pas d'interruption)

« Nous n'adressons pas de rappel »

NOTES

Notre revue parait actuellement sous la forme de quatre numéros d'environ 48 pages, de Jan. à Déc.

Conditions pour 1985 :

Prix de vente du numéro au magasin .... **30,00 frs**

Abonnements à la série de 4 nos :
FRANCE, pris au magasin .... **100,00 frs**
» franco de port .... **140,00 frs**

Départements d'Outre-Mer .... **160,00 frs**
(Recommandation obligatoire comprise)

Pays voisins : Allemagne Fédérale, Angleterre, Belgique, Hollande, Italie, Luxembourg, Suisse franco de port... **150,00 frs**

Autres Pays .... **190,00 frs**
(frais de recommandation obligatoire compris)

Prix des collections anciennes :

1964 à 1974 chaque année prise au magasin .... **170,00 frs**

1975 à 1984 prise au magasin .... **120,00 frs**
+ frais d'expédition recommandée

Nous consulter pour l'expédition de chacune de ces années ainsi que pour les années antérieures, que nous recherchons en permanence.

Nous pouvons adresser l'un de nos exemplaires restant en stock contre la somme de 25 francs.

Paiement par versement à notre C. C. P. PARIS 568-71 ÉDITIONS TRADITIONNELLES ou par chèque bancaire.

ÉTUDES TRADITIONNELLES

85e ANNÉE OCTOBRE - NOVEMBRE - DÉCEMBRE N° 486

A NOS LECTEURS

Depuis près de cent ans qu'est paru le premier numéro du *Voile d'Isis*, devenu bientôt *Etudes Traditionnelles* sous l'impulsion de René Guénon, la Direction s'est vue contrainte d'intervenir un certain nombre de fois pour maintenir cette publication dans la voie tracée par ses fondateurs. C'est ainsi qu'au travers de périodes parfois difficiles, les *Etudes Traditionnelles* ont pu rester fidèles à la pensée qu'exprimait René Guénon dans une lettre, à savoir qu'il fallait maintenir l'idée traditionnelle aussi longtemps que les circonstances ne rendront pas absolument impossible un travail de cet ordre, dont les *Etudes Traditionnelles* représentent une modalité. Successivement, M. Chacornac puis M. Villain se sont efforcés de le faire d'une façon strictement conforme aux directives qui se dégagent de l'œuvre de René Guénon, quant à l'orthodoxie doctrinale et quant à l'universalité traditionnelle. Cet effort, la Direction des *Etudes Traditionnelles* entend le poursuivre aujourd'hui, en réaffirmant son intention profonde de s'inspirer de ceux à qui cette revue doit son nom et son prestige.

Durant ces derniers mois, et à la suite de la parution d'un « Dossier H » sur René Guénon dont nous pourrions du reste dire quelque bien, nombreux sont nos lecteurs à s'être émus d'y voir figurer, sous la signature de l'un de nos collaborateurs habituels, un article dont le ton polémique et les assertions sont en totale opposition avec les orientations fondamentales de notre revue. La Direction des *Etudes Traditionnelles*, tout en reconnaissant à ses collaborateurs le droit d'exprimer par ailleurs des opinions n'engageant que leur responsabilité personnelle, ne peut cependant rester sans réagir, et sans se désolidariser d'une attitude tendant à discréditer une œuvre à laquelle cette revue se trouve intimement attachée. Il nous est pénible de faire une

telle déclaration, mais le respect que nous devons aux droits de la vérité nous y oblige.

Conformément à leur vocation, qui implique notamment le souci d'une expression intégralement orthodoxe de la doctrine exposée par René Guénon, les pages des *Etudes Traditionnelles* doivent être, et rester, le support privilégié de tous ceux qui, ayant perçu l'importance exceptionnelle du message que Guénon a transmis au monde moderne, sont capables de donner à son œuvre les prolongements traditionnels que lui-même avait toujours souhaités. Dans cet esprit, il nous apparaît correspondre à l'ordre des choses — René Guénon n'étant plus là pour soutenir ses idées — de demander à l'un de ceux qui collaborèrent à notre revue aux époques où s'affirma le plus nettement notre vocation, de reprendre sa place parmi nous. Nous considérons ce retour — et nous avons le ferme espoir qu'il sera suivi par beaucoup d'autres — comme un symbole de notre volonté de demeurer fidèles à l'enseignement de celui qui fut l'interprète inspiré de la tradition perpétuelle et unanime, d'origine « non humaine » dont Guénon lui-même a écrit qu'elle devait se remanifester avant la fin du cycle actuel.

C'est dans cet esprit également, écartant toute idée de sectarisme, que nous nous proposons d'étudier avec soin les articles qui pourraient nous être adressés. D'autre part, nous comptons publier aussi souvent que les circonstances le permettront un certain nombre d'écrits originaux ou inédits de René Guénon, ainsi que des réimpressions d'articles ou numéros spéciaux du *Voile d'Isis* et des *Etudes Traditionnelles* auxquels il avait collaboré, et dont la plupart de nos abonnés actuels n'ont jamais pu prendre connaissance.

Enfin, en terminant 1984 et au seuil d'une nouvelle année que nous entendons marquer d'un relief particulier, nous vous présentons nos meilleurs vœux pour 1985.

La Direction.

33 ANS APRÈS...

33 ans se sont écoulés depuis la mort de René Guénon, et au terme de cette durée, que certains auteurs ont appelée « la plénitude de l'âge du Christ », nous voyons soudainement se manifester un intérêt grandissant pour l'œuvre du Maître disparu. Il y a encore quelques années, on pouvait voir de temps à autre paraître un ouvrage antiguénonien, souvent volumineux et parfois « brillant », et se tenir quelque « colloque » où le pour et le contre étaient mélangés, mais où, tout compte fait, l'impression qui se dégageait de l'ensemble n'était pas précisément favorable à Guénon. Et cependant, ces ouvrages et ces manifestations oratoires avaient du moins l'avantage de rompre la « conspiration du silence » dont Guénon avait pu se plaindre déjà de son vivant, et qui après sa mort semblait s'être imposée à tous les *mass media.* Et voici qu'à partir de 1984 sont publiés des ouvrages et prononcées des conférences qui rendent au sage du Caire la place qui lui est due dans l'intellectualité contemporaine et qui, parfois même, reconnaissent le caractère tout à fait unique de son enseignement dans le monde occidental.

Ce n'est pas ici le lieu de faire le compte rendu de ces diverses manifestations, mais nous voudrions simplement signaler l'impact que cette sorte de « résurrection » de la pensée guénonienne vient d'avoir sur certains courants des deux institutions traditionnelles véritablement importantes en Occident : l'Eglise catholique et la Franc-Maçonnerie. Le « Dossier H » sur René Guénon, publié en 1984 (1), a fait l'objet d'un compte rendu de plusieurs pages dans les *Etudes,* revue de la province française de la Compagnie de Jésus, dont les membres, on le sait, prêtent, en plus des trois vœux communs à tous les religieux, un vœu spécial de soumission au Saint-Siège. Or la recension en question reconnaît dans les ouvrages de Guénon « une œuvre

qui de toute façon ne peut laisser indifférent » et qui malheureusement « ne tient pas la place qui lui revient ». L'auteur ne se prive pas de critiquer « ceux qui mettent en doute son importance », et pour donner un exemple du caractère convaincant des écrits guénoniens, il reproduit l'« aveu » contenu dans le *Journal* d'André Gide : « Que serait-il advenu de moi si j'avais rencontré les livres de Guénon au temps de ma jeunesse ? Mais à présent, il est trop tard ; les jeux sont faits, rien ne va plus ». Il y a dans ces paroles une sorte de désespoir. Gide parle ailleurs des « quatre M » qui se relayaient pour essayer de le « convertir ». Peut-être y fussent-ils parvenus si, alors que « les jeux n'étaient pas encore faits », ces éminents hommes de lettres avaient utilisé des arguments de la « valeur » de ceux employés par Guénon (2).

Nous signalerons cependant une erreur dans ce compte rendu des *Etudes*. Guénon ne s'est pas fait musulman « parce que l'Islam est la tradition la plus proche de l'hindouisme ». Car l'Islam, tradition « abrahamique », est beaucoup plus proche du christianisme et de la tradition juive que de toute autre tradition. Il est certes impossible de scruter les raisons profondes de l'adhésion d'un homme à telle ou telle religion, car de même que c'est le Christ qui avait choisi ses disciples, c'est la Voie qui choisit ses fidèles. De plus, un changement de tradition est par excellence un changement d'état et, comme tel, « ne peut s'accomplir que dans l'obscurité ». On peut remarquer aussi que si Guénon était resté au sein de la religion où il était né, il n'aurait pas pu écrire son œuvre sans encourir les plus graves sanctions ecclésiastiques et même, très vraisemblablement, l'excommunication, et cela d'autant plus qu'il était Franc-Maçon. Guénon catholique, traitant dans ses ouvrages des questions étroitement liées aux dogmes de la foi, devait pour cela obtenir l'*imprimatur* ; Guénon musulman échappait à cette obligation (3).

Le compte rendu des *Etudes* sur le Dossier H a souvent des formules très heureuses pour défendre Guénon contre des accusations injustifiées, provenant parfois de milieux catholiques. Il souligne par exemple que « ce qu'on pourrait appeler l'intégrale de la pensée guénonienne » n'a rien de commun avec l'« intégrisme » actuel, de même que la synthèse traditionnelle n'est en aucune façon un « syncrétisme » quelconque. Quand on se rappelle combien Guénon fut souvent critiqué par des auteurs religieux qui l'accusaient de syncrétisme et de panthéisme, on voit combien est grand le chemin parcouru.

Nous citerons enfin l'essentiel de la conclusion de ce compte rendu de la revue *Etudes* : « Reste que le voyage, auquel nous invite Guénon, a des sources lointaines dans l'espace et dans le temps, non pour tarir nos sources chrétiennes, mais pour les revivifier, n'est pas à refuser ; reste qu'une meilleure connaissance de cette œuvre sera profitable à quiconque regarde de bas en haut ; reste que l'on ne peut ignorer une pensée et une méthode qui touchent à l'essentiel de notre devenir en ce monde et en l'autre ».

⁂

Le compte rendu des *Etudes* fait écho à certaines critiques contre Guénon, contenues dans le *Dossier* et concernant quelques erreurs qu'on peut relever dans certains de ses ouvrages. De ces erreurs, les deux qui aient vraiment de l'importance et dont on puisse tirer quelque « enseignement » (car, chez Guénon, absolument rien ne saurait être sans signification, et même sans une signification souvent très importante) concernent le bouddhisme et les rapports entre l'autorité spirituelle et le pouvoir temporel. Lui-même a expliqué la raison qui lui avait fait méconnaître l'orthodoxie de certaines branches du bouddhisme. Pour ce qui est des rapports entre les deux pouvoirs, dès la publication de l'ouvrage *Autorité spirituelle et Pouvoir temporel*, plusieurs lecteurs remarquèrent bien vite une divergence entre la doctrine de Guénon, pour qui le pouvoir temporel est subordonné à l'autorité spirituelle, et celle de Dante qui, dans son traité *De la Monarchie*, affirme l'indépendance réciproque des deux « puissances » qui l'une et l'autre procèderaient immédiatement du Principe suprême.

Nous devons avouer que cette divergence, sur un point cependant capital, entre deux esprits exceptionnels ne nous causa jamais beaucoup de soucis. Nous pensons en effet que Guénon est supérieur à Dante, parce que l'œuvre de ce dernier, selon Guénon, est « le testament du moyen âge finissant », alors que celle de Guénon nous paraît porter des « marques » qui en font le testament de notre cycle tout entier, et cela tant pour l'Orient que pour l'Occident. Ce n'est certes pas pour rien que Guénon, dans presque tous ses ouvrages, fait allusion à l'imminence de ce que Joseph de Maistre avait appelé « un évènement immense dans l'ordre divin ».

Arrêtons-nous cependant sur le « scandale » que pourraient causer à certains l'erreur (réparée) de Guénon sur le bouddhisme et celle de Dante sur la primauté du spirituel. Nous rappellerons à ce propos que l'autorité des maîtres spirituels authentiques les plus éminents est cependant inférieure à l'autorité des Livres sacrés. La chose est d'ailleurs d'une évidence criante quand on pense à l'illustre Shankaracharya, considéré par les Hindous comme un *avatara* mineur de Shiva, mais qui « déraillait » aussitôt qu'il se risquait à parler d'une tradition autre que la sienne, au point d'assurer tranquillement, dans ses admirables *Commentaires sur les Brahma-sutras*, que Shakya-muni avait inventé sa pernicieuse doctrine du bouddhisme afin de nuire à l'humanité pour laquelle il avait conçu une haine sans merci.

Guénon, pensons-nous, était supérieur à Shankara comme il l'était à Dante, parce que son horizon intellectuel n'était pas limité à une seule tradition comme le Maître hindou, ou même à deux ou trois traditions comme l'Alighieri. De toute façon, ce qui pourrait nous « troubler » dans l'enseignement guénonien, ce n'est pas si cet enseignement contenait tel ou tel « défaut » de grande ou de minime importance, mais bien s'il était en contradiction avec les Livres sacrés des diverses traditions, et avant tout avec ceux de la tradition particulière du peuple dans la langue duquel il a formulé son message. Cette tradition est le christianisme, dont le Livre sacré est la Bible. Les adversaires de Guénon ont fait assaut d'imagination pour le mettre en contradiction avec le Livre des livres : ils n'y sont pas parvenus, et il faut savoir gré à la recension de la revue *Etudes* de ne faire aucune allusion à une divergence quelconque entre les textes guénoniens et ceux inspirés par l'Esprit aux auteurs qui s'échelonnent de Moïse à Saint Jean.

***

Les extraits que nous avons cités de la revue *Etudes* montrent que le Dossier H, et aussi — ce qui importe surtout pour nous — l'œuvre même de Guénon ont trouvé un accueil favorable auprès d'une voix — une voie très écoutée — du monde catholique. Nous voudrions dire au moins quelques mots sur l'accueil qui, pensons-nous, devrait être fait à cette œuvre par les milieux les plus authentiquement traditionnels du monde maçonnique.

Personne n'a parlé de la Maçonnerie, telle du moins qu'elle devrait être et qu'elle est dans ses virtualités, en des termes aussi élogieux que ceux employés par Guénon. Pour lui, la Maçonnerie « avait recueilli, et cela dès le moyen âge, l'héritage de nombreuses organisations antérieures », au nombre desquelles on doit citer le pythagorisme et l'Ordre du Temple, écoles initiatiques illustres entre toutes. La Maçonnerie, d'ailleurs, est la seule fraternité qui ait recueilli de tels héritages, et cela semble bien indiquer qu'un destin très particulier, un destin vraiment « providentiel », lui est réservé, symbolisé par la promesse faite à Jean de « demeurer » jusqu'au retour du Christ. Guénon assure qu'« il y aurait beaucoup de choses à dire sur ce pouvoir conservateur de la Maçonnerie, et sur la possibilité qu'il lui donne de suppléer dans une certaine mesure à l'absence d'initiations d'un autre ordre dans le monde occidental actuel » (4). La plume est tombée de la main de Guénon avant qu'il ait eu le temps de répondre aux nombreuses questions que des lignes aussi énigmatiques ne durent pas manquer de susciter chez un certain nombre de lecteurs ; mais elles suffisent à justifier l'attachement sans réserve que bien des fidèles du Maître ont voué à un Ordre que n'ont pas réussi à disqualifier les aber-

rations inspirées par le prestige, aujourd'hui en décadence, de l'esprit moderne (5).

***

Il va paraître incessamment un autre ouvrage collectif, publié par les « Editions de l'Herne », et dû à l'initiative de M. Jean-Pierre Laurant. Dans ce *Cahier de l'Herne*, comme dans le *Dossier H*, on trouvera des extraits de la correspondance de Guénon, et ces extraits donnent une grande envie de connaître le reste. Celui qui fut sans doute le dernier correspondant de Guénon (à qui il écrivait chaque jour), le « fidèle entre les fidèles », Roger Maridort, un des trois premiers initiés à la Loge « La Grande Triade », nous confia, au lendemain de la mort du Maître, qu'il venait de faire l'acquisition d'une partie très importante de cette correspondance, s'étendant sur une vingtaine d'années. Nous avons toujours pensé qu'il avait reçu de Guénon la mission de réunir la totalité de ces missives, tâche à laquelle il devait consacrer toute sa vie. Tâche couronnée de succès, puisque les lettres ainsi recueillies, si elles devaient être publiées, formeraient un ensemble quatre fois plus volumineux que l'œuvre actuellement en vente de Guénon.

M. Jean-Pierre Laurant, universitaire occupant des charges à l'Ecole des Hautes Etudes et aussi au C.N.R.S., a prononcé en mars 1984 sous les auspices de la Loge de recherches « Villard de Honnecourt », une conférence à laquelle assistèrent des Maçons de plusieurs Obédiences et aussi des non-Maçons. Il a terminé en disant que l'époque où certains se permettaient de ricaner au seul nom de René Guénon est désormais révolue. Aujourd'hui, conclut-il, « il serait bien désuet de se proclamer bergsonien ; mais je me sentirai très honoré chaque fois qu'on pourra me qualifier de « guénonien ».

***

Depuis assez longtemps certains auteurs relevant de discipline en rapport avec les sciences historiques se sont beaucoup intéressés aux phénomènes « longue durée ». Ces phénomènes se reproduiraient selon des rythmes réguliers qui détermineraient des cycles plus ou moins longs. Particulièrement intéressantes sont les découvertes faites par des spécialistes de l'économie et de la démographie, tel que le Français Simiand et surtout le Russe Kondratieff. Ce dernier a remarqué que les phénomènes qu'il étudie sont soumis à certains rythmes qu'il appelle « mouvements trentenaires ».

Il est curieux de voir ainsi des sciences ultra-modernes reconnaître que tout dans le monde est disposé « en poids, nombre et mesure ». Quant aux sciences traditionnelles, universelles par définition et donc éternelles, il est bien connu que le rythme y joue un rôle constant et capital. Le nombre 33 a une place privilégiée à la fois dans la cosmologie et l'histoire sacrée. La colonne vertébrale du microcosme, dont on sait les « liens » avec les « centres subtils », compte 33 vertèbres ; et le Christ avait atteint l'âge de 33 ans quand il fut mis à mort et ressuscita le troisième jour. Il n'est pas pour nous sans signification que la « résurrection » actuelle de l'intérêt porté à Guénon s'effectue après 33 ans d'oubli apparent. Il est écrit que « le Christ ressuscité ne meurt plus ». Fasse le ciel que cette attention renouvelée pour une œuvre dont la mission providentielle ne saurait se limiter à quelques nations où elle a déjà exercé une influence avec laquelle les forces hostiles doivent désormais compter, se propage de proche en proche. Car cette œuvre, fondée sur les principes éternels de la métaphysique, a en conséquence vocation à l'universalité « Il n'y a de science que du général », a dit Platon ; ce à quoi Guénon ajoutait : « Il n'y a de métaphysique que de l'universel ».

Denys ROMAN

NOTES

(1) Dossier H sur René Guénon, aux Editions de l'Age d'Homme, Paris.

(2) Gide écrit aussi à un autre endroit de son journal : « Je n'ai rien, absolument rien à opposer à ce qu'écrit Guénon : c'est irréfutable ».

(3) Le passage de certains guénoniens à l'Islam a sans doute des raisons multiples. Nous voudrions attirer l'attention sur une sorte de « constante » dans les épisodes les plus marquants de l'« histoire sacrée ». Guénon a rappelé qu'après la destruction de l'Ordre du Temple, les initiés chrétiens se concertèrent avec les initiés musulmans pour former ce qu'on appela le « collège des Invisibles » de la Rose-Croix. Et dans beaucoup d'ouvrages des hermétistes chrétiens on trouve une allusion à des voyages qu'ils auraient fait en terre d'Islam. C'est même un voyage de ce genre, effectué, selon ses dires, par Cagliostro qui permettait à Guénon d'assurer que regarder le Grand Cophte comme un simple imposteur « était insuffisant pour tout expliquer ». Guénon pensait aussi que les Croisades, si vilipendées de nos jours, avaient, en plus de leurs raisons proclamées dans l'ordre exotérique, d'autres raisons cachées relevant de l'ordre initiatique. Il est presque inutile de rappeler comment, après le « coup d'arrêt » donné par les Francs à l'expansion arabe en Europe, des relations très cordiales s'établirent entre le restaurateur de l'Empire d'Occident et les califes de Bagdad. Nous avons toujours pensé que Guénon voyait bien des avantages à des contacts presque permanents entre initiés chrétiens et initiés musulmans, et, naturellement, le milieu idéal pour de telles rencontres ne peut être qu'une Loge maçonnique. Enfin, comme tout ce qui touche à l'« histoire sacrée » comporte une « leçon » dans l'ordre spirituel, on peut dire que « rassembler » des initiés « épars » en des traditions différentes est une œuvre « constructive », et que contribuer à les séparer ne peut être que l'œuvre du « Satellite sombre » dont Guénon a parlé, et dont la tactique a toujours consisté à diviser pour règner.

(4) Cf. *Etudes sur la Franc-Maçonnerie et le Compagnonnage*, t. II, p. 40.

(5) Ici une question se pose tout naturellement : comment se fait-il que la Maçonnerie, qui avait de telles prédispositions pour « assimiler » des organisations parfois très étrangères à sa propre nature, n'ait pas songé sérieusement à s'incorporer les diverses initiations féminines qui existaient certainement dans l'antiquité et qui durent très probablement persister au début du moyen âge ? C'est là une question très complexe, que nous ne saurions aborder ici. Mais le fait que Guénon reconnaissait à un François Ménard, membre du « Droit Humain » la qualité maçonnique montre la difficulté d'un tel problème. Dans le Nouveau Testament, c'est lors de la Passion du Christ et de sa résurrection qu'on voit les femmes jouer un rôle pour ainsi dire intermédiaire entre le rôle de Jean et celui des Apôtres exotériques. Peut-être faut-il voir là une indication que cette question si souvent débattue de l'initiation féminine dans le monde occidental ne trouvera sa solution qu'à la faveur des évènements qui doivent préparer l'irruption du « siècle à venir ».

Fac-similé de l'article de R.G. paru dans le « Voile d'Isis» numéro 115 de juillet 1929.

Quelques aspects du symbolisme de Janus

Nous avons fait à diverses reprises, dans nos ouvrages, des allusions au symbolisme de Janus ; pour développer complètement ce symbolisme, à significations complexes et multiples, et pour signaler tous ses liens avec un grand nombre de figurations analogues qui se rencontrent dans d'autres traditions, il faudrait tout un volume, que nous écrirons peut-être quelque jour. En attendant, il nous a paru intéressant de réunir quelques données concernant certains aspects du symbolisme en question, et de reprendre notamment, plus complètement que nous n'avions pu le faire jusqu'ici, les considérations qui expliquent le rapprochement établi parfois entre Janus et le Christ, d'une façon qui peut sembler étrange à première vue, mais qui n'en est pas moins parfaitement justifiée.

En effet, un curieux document représentant expressément le Christ sous les traits de Janus a été publié, il y a quelques années, par M. Charbonneau-Lassay dans *Regnabit* (1), et nous l'avons nous-même commenté ensuite dans la même revue (2). C'est un cartouche peint sur une page détachée d'un livre manuscrit d'église, datant du XVe siècle et trouvée à Luchon, et terminant le feuillet du mois de janvier sur le calendrier liminaire de ce livre. Au sommet

1. *Un ancien emblème du mois de janvier* (mai 1925).
2. *A propos de quelques symboles hermético-religieux* (décembre 1925).

du médaillon intérieur figure le monogramme IHS surmonté d'un cœur ; le reste de ce médaillon est occupé par un buste de *Janus Bifrons*, avec un visage masculin et un visage féminin, ainsi que cela se voit assez fréquemment ; il porte une couronne sur la tête, et tient d'une main un sceptre et de l'autre une clef.

« Sur les monuments romains, écrivait M. Charbonneau-Lassay en reproduisant ce document, Janus se montre, comme sur le cartouche de Luchon, la couronne en tête et le spectre en la main droite, parce qu'il est roi ; il tient de l'autre main une clef qui ouvre et ferme les époques ; c'est pourquoi, par extension d'idée, les Romains lui consacraient les portes des maisons et des villes... Le Christ aussi, comme le Janus antique, porte le sceptre royal auquel il a droit de par son Père du Ciel et de par ses ancêtres d'ici-bas ; et son autre main tient la clef des secrets éternels, la clef teinte de son sang qui ouvrit à l'humanité perdue la porte de la Vie. C'est pourquoi, dans la quatrième des grandes antiennes d'avant Noël, la liturgie sacrée l'acclame ainsi : « *O Clavis David, et Sceptrum domus Israel* !... Vous êtes, ô Christ attendu, la Clef de David et le Sceptre de la maison d'Israël. Vous ouvrez, et personne ne peut fermer ; et quand vous fermez, nul ne saurait plus ouvrir... » (1).

L'interprétation la plus habituelle des deux visages de Janus est celle qui les considère comme représentant respectivement le passé et l'avenir ; cette inter-

1. *Bréviaire romain*, office du 20 décembre.

prétation, tout en étant très incomplète, n'en est pas moins exacte à un certain point de vue. C'est pourquoi, dans un assez grand nombre de figurations, les deux visages sont ceux d'un homme âgé et d'un homme jeune ; tel n'est d'ailleurs pas le cas dans l'emblème de Luchon, dont un examen attentif ne permet pas de douter qu'il s'agit du Janus androgyne, ou *Janus-Jana* (1) ; et il est à peine besoin de faire remarquer le rapport étroit de cette forme de Janus avec certains symboles hermétiques tels que le *Rebis* (2).

Au point de vue où le symbolisme de Janus est rapporté au temps, il y a lieu de faire une remarque très importante : entre le passé qui n'est plus et l'avenir qui n'est pas encore, le véritable visage de Janus, celui qui regarde le présent, n'est, dit-on, ni l'un ni l'autre de ceux que l'on peut voir. Ce troisième visage, en effet, est invisible parce que le présent, dans la manifestation temporelle, n'est qu'un instant insaisissable (3) ; mais, lorsqu'on s'élève au-dessus des conditions de cette manifestation transitoire et contingente, le présent contient au contraire toute réalité. Le troisième visage de Janus correspond, dans un autre symbolisme, celui de la tradition hindoue, à l'œil frontal de *Shiva*, invisible aussi, puisqu'il n'est représenté par aucun organe corporel, et qui

1. Le nom de *Diana*, la déesse lunaire, n'est qu'une autre forme de *Jana*, l'aspect féminin de *Janus*.
2. La seule différence est que ces symboles sont généralement *Sol-Luna*, sous des formes diverses, tandis qu'il semble que *Janus-Jana* soit plutôt *Lunus-Luna*, sa tête étant souvent surmontée du croissant.
3. C'est aussi pour cette raison que certaines langues, comme l'hébreu et l'arabe, n'ont pas de forme verbale correspondant au présent.

figure le « sens de l'éternité ». Il est dit qu'un regard de ce troisième œil réduit tout en cendres, c'est-à-dire qu'il détruit toute manifestation ; mais, lorsque la succession est transmuée en simultanéité, toutes choses demeurent dans l' « éternel présent », de sorte que la destruction apparente n'est véritablement qu'une « transformation », au sens le plus rigoureusement étymologique de ce mot.

Par ces quelques considérations, il est facile de comprendre déjà que Janus représente vraiment Celui qui est, non seulement le « Maître du triple temps » (désignation qui est également appliquée à *Shiva* dans la doctrine hindoue) (1), mais aussi, et avant tout, le « Seigneur de l'Eternité ». « Le Christ, écrivait encore à ce propos M. Charbonneau-Lassay, domine le passé et l'avenir ; coéternel avec son Père, il est comme lui l'« Ancien des Jours » : « au commencement était le Verbe », dit saint Jean. Il est aussi le père et le maître des siècles à venir : *Jesu pater futuri sæculi*, répète chaque jour l'Eglise romaine, et Lui-même s'est proclamé le commencement et l'aboutissement de tout : « Je suis l'*alpha* et l'*oméga*, le principe et la fin ». « C'est le « Seigneur de l'Eternité. »

Il est bien évident, en effet, que le « Maître des temps » ne peut être lui-même soumis au temps, qui a en lui son principe, de même que, suivant l'enseignement d'Aristote, le premier moteur de toutes choses, ou le principe du mouvement universel, est nécessairement immobile. C'est bien le Verbe Eter-

1. Le trident (*trishûla*), attribut de *Shiva*, est le symbole du triple temps (*trikâla*).

nel que les textes bibliques désignent souvent comme l' « Ancien des Jours », le Père des âges ou des cycles d'existence (c'est là le sens propre et primitif du mot latin *sæculum*, aussi bien que du grec *aiôn* et de l'hébreu *ôlam* qu'il sert à traduire) ; et il convient de noter que la tradition hindoue lui donne aussi le titre de *Purâna-Purusha*, dont la signification est strictement équivalente.

Revenons maintenant à la figuration que nous avons prise comme point de départ de ces remarques : on y voit, disions-nous, le sceptre et la clef dans les mains de Janus ; de même que la couronne (qui peut cependant être regardée aussi comme symbole de puissance et d'élévation au sens le plus général, dans l'ordre spirituel aussi bien que dans l'ordre temporel, et qui, ici, nous semble plutôt avoir cette acception), le sceptre est l'emblème du pouvoir royal, et la clef, de son côté, est alors plus spécialement celui du pouvoir sacerdotal. Il faut remarquer que le sceptre est à gauche de la figure, du côté du visage masculin, et la clef à droite, du côté du visage féminin ; or, suivant le symbolisme employé par la Kabbale hébraïque, à la droite et à la gauche correspondent respectivement deux attributs divins : la Miséricorde (*Hesed*) et la Justice (*Din*) (1), qui conviennent

1. Dans le symbole de l'arbre séphirothique, qui représente l'ensemble des attributs divins, les deux « colonnes » latérales sont respectivement celles de la Miséricorde et de la Justice ; au sommet de la " colonne du milieu ", et dominant ces deux " colonnes " latérales, est la " Couronne " (*Kether*) ; la position analogue de la couronne de Janus, dans notre figuration, par rapport à la clef et au sceptre, nous paraît donner lieu à un rapprochement justifiant ce que nous venons de dire quant à sa signification : ce serait le pouvoir principal, unique

aussi manifestement au Christ, et plus spécialement lorsqu'on l'envisage dans son rôle de Juge des vivants et des morts. Les Arabes, faisant une distinction analogue dans les attributs divins et dans les noms qui y correspondent, disent « Beauté » (*Djemâl*) et « Majesté » (*Djelâl*) ; et l'on pourrait comprendre encore, avec ces dernières désignations, que ces deux aspects aient été représentés par un visage féminin et un visage masculin (1). En somme, la clef et le sceptre, se substituant ici à l'ensemble de deux clefs qui est peut-être un emblème plus habituel de Janus, ne font que rendre plus clair encore un des sens de cet emblème, qui est celui d'un double pouvoir procédant d'un principe unique : pouvoir sacerdotal et pouvoir royal, réunis, selon la tradition judéo-chrétienne, dans la personne de Melchissédec, qui est, comme le dit saint Paul, « fait semblable au Fils de Dieu » (2).

Nous venons de dire que Janus, le plus fréquemment, porte deux clefs ; ces clefs sont celles des deux portes solsticiales, *Janua Cœli* et *Janua Inferni*, correspondant respectivement au solstice d'hiver et au solstice d'été, c'est-à-dire aux deux points extrêmes de la course du soleil dans le cycle annuel, car Janus, en tant que « Maître des temps », est le *Janitor* qui ouvre et ferme ce cycle. D'autre part, il était aussi le dieu

et total, dont procèdent les deux aspects désignés par les deux autres emblèmes.

1. Dans *Le Roi du Monde*, nous avons expliqué plus complètement le symbolisme de la droite et de la gauche, de la " main de justice " et de la " main bénissante ", qui est également indiqué chez plusieurs Pères de l'Eglise, et notamment chez saint Augustin.

2. *Epître aux Hébreux*, VII, 3.

de l'initiation aux mystères : *initiatio* dérive de *in-ire*, « entrer » (ce qui se rattache également au symbolisme de la « porte »), et, suivant Cicéron, le nom de Janus a la même racine que le verbe *ire*, « aller » ; cette racine *i* se trouve d'ailleurs en sanscrit avec le même sens qu'en latin, et, dans cette langue, elle a parmi ses dérivés le mot *yâna*, « voie », dont la forme se rapproche singulièrement du nom même de Janus. « Je suis la Voie », a dit le Christ (1) ; faut-il voir là la possibilité d'un autre rapprochement ? Ce que nous dirons tout à l'heure semble être de nature à le justifier ; et on aurait le plus grand tort, lorsqu'il s'agit de symbolisme, de ne pas prendre en considération certaines similitudes verbales, dont les raisons sont souvent très profondes, bien qu'elles échappent malheureusement aux philologues modernes, qui ignorent tout ce qui peut légitimement porter le nom de « science sacrée ».

Quoi qu'il en soit, en tant que Janus était considéré comme le dieu de l'initiation, ses deux clefs, l'une d'or et l'autre d'argent, étaient celles des « grands mystères » et des « petits mystères » ; pour employer un autre langage équivalent, la clef d'argent est celle du « Paradis terrestre », et la clef d'or est celle du « Paradis céleste ». Ces mêmes clefs étaient un des attributs du Souverain Pontificat, auquel la fonction d'« hiérophante » était essentiellement atta-

1. Dans la tradition extrême-orientale, le mot *Tao*, dont le sens littéral est aussi " Voie ", sert de désignation au Principe suprême ; et le caractère idéographique qui le représente est formé des signes de la tête et des pieds, équivalant à l'*alpha* et à l'*oméga*.

chée ; comme la barque qui était aussi un symbole de Janus (1), elles sont demeurées parmi les principaux emblèmes de la Papauté ; et les paroles évangéliques relatives au « pouvoir des clefs » sont en parfait accord avec les traditions antiques, toutes issues de la grande Tradition primordiale. D'autre part, il y a un rapport assez direct entre le sens que nous venons d'indiquer et celui suivant lequel la clef d'or représente le pouvoir spirituel et la clef d'argent le pouvoir temporel (cette dernière étant parfois remplacée alors par le sceptre comme nous l'avons vu) (2) : Dante, en effet, assigne pour fonctions à l'Empereur et au Pape de conduire l'humanité respectivement au « Paradis terrestre » et au « Paradis céleste » (3).

En outre, en vertu d'un certain symbolisme astronomique qui semble avoir été commun à tous les peuples anciens, il y aussi des liens fort étroits entre les deux sens suivant lesquels les clefs de Janus étaient, soit celles des deux portes solsticiales, soit celles des « grands mystères » et des « petits mystères » (4). Ce symbolisme auquel nous faisons allu-

1. Cette barque de Janus était une barque pouvant aller dans les deux sens, soit en avant, soit en arrière, ce qui correspond aux deux visages de Janus lui-même.

2. Le sceptre et la clef sont d'ailleurs l'un et l'autre en relation symbolique avec l'" Axe du Monde ".

3. *De Monarchia*, III, 16. — Nous donnons l'explication de ce passage de Dante dans notre dernier ouvrage, *Autorité spirituelle et Pouvoir temporel*.

4. Nous devons rappeler en passant, quoique nous l'ayons déjà signalé en plusieurs occasions, que Janus avait encore une autre fonction : il était le dieu des corporations d'artisans ou *Collegia fabrorum*, qui célébraient en son honneur les deux fêtes solsticiales d'hiver et d'été. Par la suite, cette coutume se maintint toujours dans les corporations de constructeurs ; mais, avec le Christianisme, ces fêtes solsticiales s'identifièrent aux deux Saint-Jean d'hiver et d'été (d'où l'expression de " Loge de Saint-Jean " qui s'est conservée jusque dans la Maçonnerie moderne) ; il y a là un exemple de l'adaptation des symboles préchrétiens, trop souvent méconnue ou mal interprétée par les modernes.

sion est celui du cycle zodiacal, et ce n'est pas sans raison que celui-ci, avec ses deux moitiés ascendante et descendante qui ont leurs points de départ respectifs aux deux solstices d'hiver et d'été, se trouve figuré au portail de tant d'églises du moyen âge (1). On voit apparaître ici une autre signification des deux visages de Janus : il est le « Maître des deux voies » auxquelles donnent accès les deux portes solsticiales, ces deux voies de droite et de gauche (car on retrouve là cet autre symbolisme que nous signalions plus haut) que les Pythagoriciens représentaient par la lettre Y (2), et que figurait aussi, sous une forme exotérique, le mythe d'Hercule entre la Vertu et le Vice. Ce sont ces deux mêmes voies que la tradition hindoue, de son côté, désigne comme la « voie des dieux » (*dêva-yâna*) et la « voie des ancêtres » (*pitri-yâna*) ; et *Ganêsha*, dont le symbolisme a de nombreux points de contact avec celui de Janus, est également le « Maître des deux voies », par une conséquence immédiate de son caractère de « Seigneur de la Connaissance », ce qui nous ramène à l'idée de l'initiation aux mystères. Enfin, ces deux voies sont aussi, en un sens, comme les portes par lesquelles on y

1. Ceci se rattache manifestement à ce que nous indiquions dans la note précédente en ce qui concerne les traditions conservées par les corporations de constructeurs.

2. Cet antique symbole s'est maintenu jusqu'à une époque assez récente : nous l'avons retrouvé notamment dans la marque de l'imprimeur Nicolas du Chemin, dessinée par Jean Cousin, dans *Le Champ fleuri* de Geoffroy Tory (Paris, 1529), où il est désigné sous le nom de " lettre pythagorique ", et aussi, au musée du Louvre, sur divers meubles de la Renaissance.

accède, celle des cieux et celle des enfers (1) ; et l'on remarquera que les deux côtés auxquels elles correspondent, la droite et la gauche, sont ceux où se répartissent les élus et les damnés dans les représentations du Jugement dernier, qui, elles aussi, par une coïncidence bien significative, se rencontrent si fréquemment au portail des églises, et non en une autre partie quelconque de l'édifice (2). Ces représentations, de même que celles du Zodiaque, expriment, pensons-nous, quelque chose de tout à fait fondamental dans la conception des constructeurs de cathédrales, qui se proposaient de donner à leurs œuvres un caractère « pantaculaire », au vrai sens de ce mot (3), c'est-à-dire d'en faire comme une sorte d'abrégé synthétique de l'Univers (4).

René GUÉNON.

1. Dans les symboles de la Renaissance que nous venons de mentionner, les deux voies sont, sous ce rapport, désignées respectivement comme *via arcta* et *via lata*, " voie étroite " et " voie large ".

2. Il semble parfois que ce qui est rapporté à la droite dans certains cas le soit à la gauche dans d'autres, et inversement ; il arrive d'ailleurs que cette contradiction n'est qu'apparente, car il faut toujours chercher par rapport à quoi on prend la droite et la gauche ; lorsqu'elle est réelle, elle s'explique par certaines conceptions " cycliques " assez complexes, qui influent sur les correspondances envisagées. Nous signalons ceci uniquement afin de ne pas dissimuler une difficulté dont il y a lieu de tenir compte pour interpréter correctement un assez grand nombre de symboles.

3. On doit écrire " pantacle " (*pantaculum*, littéralement « petit tout "), et non " pentacle " comme on le fait trop souvent ; cette erreur orthographique a fait croire à certains que ce mot avait un rapport avec le nombre 5 et devait être pris comme un synonyme de " pentagramme ".

4. Cette conception est d'ailleurs impliquée en quelque sorte dans le plan même de la cathédrale ; mais nous ne pouvons, pour le moment du moins, entreprendre de justifier cette affirmation, ce qui nous entraînerait beaucoup trop loin.

Fac-similé de l'article de R.G. paru dans le « Voile d'Isis » numéro 116-117 de août-septembre 1929.

Les Gardiens de la Terre Sainte

PARMI les attributions des Ordres de chevalerie, et plus particulièrement des Templiers, une des plus connues, mais non des mieux comprises en général, est celle de « gardiens de la Terre Sainte ». Assurément, si l'on s'en tient au sens le plus extérieur, on trouve une explication immédiate de ce fait dans la connexion qui existe entre l'origine de ces Ordres et les Croisades, car, pour les Chrétiens comme pour les Juifs, il semble bien que la « Terre Sainte » ne désigne rien d'autre que la Palestine. Pourtant, la question devient plus complexe lorsqu'on s'aperçoit que diverses organisations orientales, dont le caractère initiatique n'est pas douteux, comme les Assacis et les Druses, ont pris également ce même titre de « gardiens de la Terre Sainte ». Ici, en effet, il ne peut plus s'agir de la Palestine ; et il est d'ailleurs remarquable que ces organisations présentent un assez grand nombre de traits communs avec les Ordres de chevalerie occidentaux, que même certaines d'entre elles aient été historiquement en relations avec ceux-ci. Que faut-il donc entendre en réalité par la « Terre Sainte », et à quoi correspond exactement ce rôle de « gardiens » qui semble attaché à un genre d'initiation déterminé, que l'on peut appeler l'initiation « chevaleresque », en donnant à ce terme une extension plus grande qu'on ne le fait d'ordinaire, mais que les analogies existant entre

les différentes formes de ce dont il s'agit suffiraient amplement à légitimer ?

Nous avons déjà montré ailleurs, et notamment dans notre étude sur *Le Roi du Monde*, que l'expression de « Terre Sainte » a un certain nombre de synonymes : « Terre Pure », « Terre des Saints », « Terre des Bienheureux », « Terre des Vivants », « Terre d'Immortalité », que ces désignations équivalentes se rencontrent dans les traditions de tous les peuples, et qu'elles s'appliquent toujours essentiellement à un centre spirituel dont la localisation dans une région déterminée peut d'ailleurs, suivant les cas, être entendue littéralement ou symboliquement, ou à la fois dans l'un et l'autre sens. Toute « Terre Sainte » est encore désignée par des expressions comme celles de « Centre du Monde » ou de « Cœur du Monde », et ceci demande quelques explications, car ces désignations uniformes, quoique diversement appliquées, pourraient facilement entraîner à certaines confusions.

Si nous considérons par exemple la tradition hébraïque, nous voyons qu'il est parlé, dans le *Sepher Ietsirah*, du « Saint Palais » ou « Palais intérieur », qui est le véritable « Centre du Monde », au sens cosmogonique de ce terme ; et nous voyons aussi que ce « Saint Palais » a son image dans le monde humain, par la résidence en un certain lieu de la *Shekinah*, qui est la « présence réelle » de la Divinité (1). Pour le

(1) Voir nos articles sur *Le Cœur du Monde dans la Kabbale hébraïque* et *La Terre Sainte et le Cœur du Monde*, dans la revue *Regnabit*, juillet-août et septembre-octobre 1926.

peuple d'Israël, cette résidence de la *Shekinah* était le Tabernacle (*Mishkan*), qui, pour cette raison, était considéré par lui comme le « Cœur du Monde », parce qu'il était effectivement le centre spirituel de sa propre tradition. Ce centre, d'ailleurs, ne fut pas tout d'abord un lieu fixe ; quand il s'agit d'un peuple nomade, comme c'était le cas, son centre spirituel doit se déplacer avec lui, tout en demeurant cependant toujours le même au cours de ce déplacement. « La résidence de la *Shekinah*, dit M. Vulliaud, n'eut de fixité que le jour où le Temple fut construit, pour lequel David avait préparé l'or, l'argent, et tout ce qui était nécessaire à Salomon pour parachever l'ouvrage (1). Le Tabernacle de la Sainteté de *Jehovah*, la résidence de la *Shekinah*, est le Saint des Saints qui est le cœur du Temple, qui est lui-même le centre de Sion (Jérusalem), comme la sainte Sion est le centre de la Terre d'Israël, comme la Terre d'Israël est le centre du monde » (2). On peut remarquer qu'il y a ici comme une série d'extensions donnée graduellement à l'idée du centre dans les applications qui en sont faites successivement, de sorte que l'appellation de « Centre du Monde » ou de « Cœur du Monde » est finalement étendue à la Terre d'Israël tout entière, en tant que celle-ci est considérée comme la « Terre Sainte » ; et il faut ajouter que, sous le même rapport, elle reçoit aussi, entre autres dénominations, celle de

(1) Il est bon de noter que les expressions qui sont employées ici évoquent l'assimilation qui a été fréquemment établie entre la construction du Temple, envisagée dans sa signification idéale, et le « Grand Œuvre » des hermétistes.

(2) *La Kabbale juive*, t. I, p. 509.

« Terre des Vivants ». Il est parlé de « la Terre des Vivants comprenant sept terres », et M. Vulliaud observe que « cette Terre est Chanaan dans lequel il y avait sept peuples » (1), ce qui est exact au sens littéral, bien qu'une interprétation symbolique soit également possible. Cette expression de « Terre des Vivants » est exactement synonyme de « séjour d'immortalité », et la liturgie catholique l'applique au séjour céleste des élus, qui était en effet figuré par la Terre promise, puisque Israël, en pénétrant dans celle-ci, devait voir la fin de ses tribulations. A un autre point de vue encore, la Terre d'Israël, en tant que centre spirituel, était une image du Ciel, car, selon la tradition judaïque, « tout ce que font les Israélites sur terre est accompli d'après les types de ce qui se passe dans le monde céleste » (2).

Ce qui est dit ici des Israélites peut être dit pareillement de tous les peuples possesseurs d'une tradition véritablement orthodoxe ; et, en fait, le peuple d'Israël n'est pas le seul qui ait assimilé son pays au « Cœur du Monde » et qui l'ait regardé comme une image du Ciel, deux idées qui, du reste, n'en font qu'une en réalité. L'usage du même symbolisme se retrouve chez d'autres peuples qui possédaient également une « Terre Sainte », c'est-à-dire un pays où était établi un centre spirituel ayant pour eux un rôle comparable à celui du Temple de Jérusalem pour les Hébreux. A cet égard, il en est de la « Terre Sainte » comme de l'*Omphalos*, qui était toujours

(1) *Ibid.*, t. II, p. 116.
(2) *Ibid.*, t. I, p. 501.

l'image visible du « Centre du Monde » pour le peuple habitant la région où il était placé (1).

Le symbolisme dont il s'agit se rencontre notamment chez les anciens Egyptiens ; en effet, suivant Plutarque, « les Egyptiens donnent à leur contrée le nom de *Chémia* (2), et la comparent à un cœur » (3). La raison qu'en donne cet auteur est assez étrange : « Cette contrée est chaude en effet, humide, contenue dans les parties méridionales de la terre habitée, étendue au Midi, comme dans le corps de l'homme le cœur s'étend à gauche », car « les Egyptiens considèrent l'Orient comme le visage du monde, le Nord comme en étant la droite, et le Midi, la gauche » (4). Ce ne sont là que des similitudes assez superficielles, et la vraie raison doit être tout autre, puisque la même comparaison avec le cœur a été appliquée également à toute terre à laquelle était attribué un caractère sacré et « central », au sens spirituel, quelle que soit sa situation géographique. D'ailleurs, au rapport de Plutarque lui-même, le cœur, qui représentait l'Egypte, représentait en même temps le

(1) Voir notre article sur *Les Pierres de foudre*, dans le *Voile d'Isis* de mai 1929.
(2) *Kèmi*, en langue égyptienne, signifie " terre noire ", désignation dont l'équivalent se retrouve aussi chez d'autres peuples ; de ce mot est venu celui d'*alchimie* (*al* n'étant que l'article en arabe), qui désignait originairement la science hermétique, c'est-à-dire la science sacerdotale de l'Egypte.
(3) *Isis et Osiris*, 33, traduction Mario Meunier, p. 116.
(4) *Ibid.*, 32, p. 112. — Dans l'Inde, c'est au contraire le Midi qui est désigné comme le " côté de la droite " (*dakshina*) ; mais, en dépit des apparences, cela revient au même, car il faut entendre par là le côté qu'on a à sa droite quand on se tourne vers l'Orient, et il est facile de se représenter le côté gauche du monde comme s'étendant vers la droite de celui qui le contemple, et inversement, ainsi que cela a lieu pour deux personnes placées l'une en face de l'autre.

Ciel : « Les Egyptiens, dit-il, figurent le Ciel, qui ne saurait vieillir puisqu'il est éternel, par un cœur posé sur un brasier dont la flamme entretient l'ardeur » (1). Ainsi, tandis que le cœur est lui-même figuré par un vase qui n'est autre que celui que les légendes du moyen âge occidental devaient désigner comme le « Saint Graal », il est à son tour, et simultanément, l'hiéroglyphe de l'Egypte et celui du Ciel.

La conclusion à tirer de ces considérations, c'est qu'il y a autant de « Terres Saintes » particulières qu'il existe de formes traditionnelles régulières, puisqu'elles représentent les centres spirituels qui correspondent respectivement à ces différentes formes ; mais, si le même symbolisme s'applique uniformément à toutes ces « Terres Saintes », c'est que ces centres spirituels ont tous une constitution analogue, et souvent jusque dans des détails très précis, parce qu'ils sont autant d'images d'un même centre unique et suprême, qui seul est vraiment le « Centre du Monde », mais dont ils prennent les attributs comme participant de sa nature par une communication directe, en laquelle réside l'orthodoxie traditionnelle, et comme le représentant effectivement, d'une façon plus ou moins extérieure, pour des temps et des lieux déterminés. En d'autres termes, il existe une « Terre Sainte » par excellence, prototype de toutes les autres, centre spirituel auquel tous les autres centres sont subordonnés, siège de la Tradition pri-

(1) *Ibid.*, 10, p. 49. — On remarquera que ce symbole, avec la signification qui lui est donnée ici, semble pouvoir être rapproché de celui du phénix.

mordiale dont toutes les traditions particulières sont dérivées par adaptation à telles ou telles conditions définies qui sont celles d'un peuple ou d'une époque. Cette « Terre Sainte » par excellence, c'est la « contrée suprême », suivant le sens du terme sanscrit *Paradêsha*, dont les Chaldéens ont fait *Pardes* et les Occidentaux *Paradis* ; c'est en effet le « Paradis terrestre », qui est bien le point de départ de toute tradition, ayant en son centre la source unique d'où partent les quatre fleuves coulant vers les quatre points cardinaux (1), et qui est aussi le « séjour d'immortalité », comme il est facile de s'en rendre compte en se reportant aux premiers chapitres de la *Genèse* (2).

Nous ne pouvons songer à revenir ici sur toutes les questions concernant le Centre suprême et que nous avons déjà traitées ailleurs plus ou moins complètement : sa conservation, d'une façon plus ou moins cachée suivant les périodes, du commencement à la fin du cycle, c'est-à-dire depuis le « Paradis terrestre » jusqu'à la « Jérusalem céleste », qui en représentent les deux phases extrêmes ; les noms multiples sous lesquels il est désigné, comme ceux de *Tula*, de *Luz*, de *Salem*, d'*Agartha* ; les différents

(1) Cette source est identique à la " fontaine d'enseignement " à laquelle nous avons eu précédemment l'occasion de faire ici même différentes allusions.

(2) C'est pourquoi la " fontaine d'enseignement " est en même temps la « fontaine de jouvence " (*fons juventutis*), parce que celui qui y boit est affranchi de la condition temporelle ; elle est d'ailleurs située au pied de l' « Arbre de Vie » (voir notre étude sur *Le Langage secret de Dante et des " Fidèles d'Amour "*, dans le *Voile d'Isis* de février 1929) et ses eaux s'identifient évidemment à l' " élixir de longue vie " des hermétistes (l'idée de " longévité " ayant ici la même signification que dans les traditions orientales) ou au " breuvage d'immortalité " dont il est partout question sous des noms divers.

symboles qui le figurent, comme la montagne, la caverne, l'île et bien d'autres encore, en relation immédiate, pour la plupart, avec le symbolisme du « Pôle » ou de l'« Axe du Monde ». A ces figurations, nous pouvons joindre aussi celles qui en font une ville, une citadelle, un temple ou un palais, suivant l'aspect sous lequel on l'envisage plus spécialement ; et c'est ici l'occasion de rappeler, en même temps que le Temple de Salomon qui se rattache plus directement à notre sujet, la triple enceinte dont nous avons parlé récemment comme représentant la hiérarchie initiatique de certains centres traditionnels (1), et aussi le mystérieux labyrinthe, qui, sous une forme plus complexe, se rattache à une conception similaire, avec cette différence que ce qui y est mis surtout en évidence est l'idée d'un « cheminement » vers le centre caché (2).

Nous devons maintenant ajouter que le symbolisme de la « Terre Sainte » a un double sens : qu'il soit rapporté au Centre suprême ou à un centre subordonné, il représente non seulement ce centre lui-même, mais aussi, par une association qui est d'ailleurs

(1) Voir notre article sur *La triple enceinte druidique*, dans le *Voile d'Isis* de juin 1929 ; nous y avons signalé précisément le rapport de cette figure, sous ses deux formes circulaire et carrée, avec le symbolisme du " Paradis terrestre „ et de la " Jérusalem céleste „.

(2) Le labyrinthe crétois était le palais de *Minos*, nom identique à celui de *Manu*, donc désignant le Législateur primordial. D'autre part, on peut comprendre, par ce que nous disons ici, la raison pour laquelle le parcours du labyrinthe tracé sur le dallage de certaines églises, au moyen âge, était regardé comme remplaçant le pèlerinage en Terre Sainte pour ceux qui ne pouvaient l'accomplir ; il faut se souvenir que le pèlerinage est précisément une des figures de l'initiation, de sorte que le " pèlerinage en Terre Sainte „ est, au sens ésotérique, la même chose que la " recherche de la Parole perdue „ ou la " queste du Saint Graal ".

toute naturelle, la tradition qui en émane ou qui y est conservée, c'est-à-dire, dans le premier cas, la Tradition primordiale, et, dans le second, une certaine forme traditionnelle particulière (1). Ce double sens se retrouve pareillement, et d'une façon très nette, dans le symbolisme du « Saint Graal », qui est à la fois un vase *(grasale)* et un livre *(gradale* ou *graduale)* ; ce dernier aspect désigne manifestement la tradition, tandis que l'autre concerne plus directement l'état correspondant à la possession effective de cette tradition, c'est-à-dire l'« état édénique » s'il s'agit de la Tradition primordiale ; et celui qui est parvenu à cet état est, par là même, réintégré dans le *Pardes*, de telle sorte qu'on peut dire que sa demeure est désormais dans le « Centre du Monde » (2). Ce n'est pas sans motif que nous rapprochons ici ces deux symbolismes, car leur étroite similitude montre que, lorsqu'on parle de la « chevalerie du Saint Graal » ou des « gardiens de la Terre Sainte », ce qu'on doit entendre par ces deux expressions est exactement la même chose ; il nous reste à expliquer, dans la mesure du possible, en quoi consiste propre-

(1) Analogiquement, au point de vue cosmogonique, le " Centre du Monde " est le point originel d'où est proféré le Verbe créateur, et il est aussi le Verbe lui-même.

(2) Il importe de se rappeler, à ce propos, que, dans toutes les traditions, les lieux symbolisent essentiellement des états. D'autre part, nous ferons remarquer qu'il y a une parenté évidente entre le symbole du vase ou de la coupe et celui de la fontaine dont il a été question plus haut ; on a vu aussi que, chez les Egyptiens, le vase était l'hiéroglyphe du cœur, centre vital de l'être. Rappelons enfin ce que nous avons déjà dit en d'autres occasions au sujet du vin comme substitut du *soma* védique et comme symbole de la doctrine cachée ; en tout cela, sous une forme ou sous une autre, il s'agit toujours du " breuvage d'immortalité „ et de la restauration de l' " état primordial ".

ment la fonction de ces « gardiens », fonction qui fut en particulier celle des Templiers (1).

Pour bien comprendre ce qu'il en est, il faut distinguer entre les détenteurs de la tradition, dont la fonction est de la conserver et de la transmettre, et ceux qui en reçoivent seulement, à un degré ou à un autre, une communication et, pourrions-nous dire, une participation. Les premiers, dépositaires et dispensateurs de la doctrine, se tiennent à la source, qui est proprement le centre même ; de là, la doctrine se communique et se répartit hiérarchiquement aux divers degrés initiatiques, suivant les courants représentés par les fleuves du *Pardes*, ou, si l'on veut reprendre la figuration que nous avons étudiée ici récemment, par les canaux qui, allant de l'intérieur vers l'extérieur, relient entre elles les enceintes successives qui correspondent à ces divers degrés. Tous ceux qui participent à la tradition ne sont donc pas parvenus au même degré et ne remplissent pas la même fonction ; il faudrait même faire une distinction entre ces deux choses, qui, bien que se correspondant généralement d'une certaine façon, ne sont pourtant pas strictement solidaires, car il peut se faire qu'un homme soit intellectuellement qualifié pour atteindre les degrés les plus élevés, mais ne soit pas apte par là même à remplir toutes les fonctions dans l'organisation initiatique. Ici, ce sont seulement

(1) Saint-Yves d'Alveydre emploie, pour désigner les " gardiens " du Centre suprême, l'expression de " Templiers de l'*Agarttha* " ; les considérations que nous exposons ici feront voir la justesse de ce terme, dont lui-même n'avait peut-être pas saisi pleinement toute la signification.

les fonctions que nous avons à envisager ; et, à ce point de vue, nous dirons que les « gardiens » se tiennent à la limite du centre spirituel, pris dans son sens le plus étendu, ou à la dernière enceinte, celle par laquelle ce centre est à la fois séparé du « monde extérieur » et mis en rapport avec celui-ci. Par conséquent, ces « gardiens » ont une double fonction : d'une part, ils sont proprement les défenseurs de la « Terre Sainte », en ce sens qu'ils en interdisent l'accès à ceux qui ne possèdent pas les qualifications requises pour y pénétrer, et ils constituent ce que nous avons appelé sa « couverture extérieure », c'est-à-dire qu'ils la cachent aux regards profanes ; d'autre part, ils assurent pourtant aussi certaines relations régulières avec le dehors, ainsi que nous l'expliquerons par la suite.

Il est évident que le rôle de défenseurs est, pour parler le langage de la tradition hindoue, une fonction de Kshatriyas ; et, précisément, toute initiation « chevaleresque » est essentiellement adaptée à la nature propre des hommes qui appartiennent à la caste guerrière, c'est-à-dire des Kshatriyas. De là viennent les caractères spéciaux de cette initiation, le symbolisme particulier dont elle fait usage, et notamment l'intervention d'un élément affectif, désigné très explicitement par le terme d' « Amour » ; nous nous sommes déjà suffisamment expliqué là-dessus pour n'avoir pas à nous y arrêter davantage (1). Mais, dans le cas des Templiers, il y a quelque chose de

(1) Voir *Le Langage secret de Dante et des " Fidèles d'Amour "*, dans *Le Voile d'Isis* de février 1929.

plus à considérer : bien que leur initiation ait été essentiellement « chevaleresque », ainsi qu'il convenait à leur nature et à leur fonction, ils avaient un double caractère, à la fois militaire et religieux ; et il devait en être ainsi s'ils étaient, comme nous avons bien des raisons de le penser, parmi les « gardiens » du Centre suprême, où l'autorité spirituelle et le pouvoir temporel sont réunis dans leur principe commun, et qui communique la marque de cette réunion à tout ce qui lui est rattaché directement. Dans le monde occidental, où le spirituel prend la forme spécifiquement religieuse, les véritables « gardiens de la Terre Sainte », tant qu'ils y eurent une existence en quelque sorte « officielle », devaient être des chevaliers, mais des chevaliers qui fussent des moines en même temps ; et, effectivement, c'est bien là ce que furent les Templiers.

Ceci nous amène directement à parler du second rôle des « gardiens » du Centre suprême, rôle qui consiste, disions-nous tout à l'heure, à assurer certaines relations extérieures, et surtout, ajouterons-nous, à maintenir le lien entre la Tradition primordiale et les traditions secondaires et dérivées. Pour qu'il puisse en être ainsi, il faut qu'il y ait, pour chaque forme traditionnelle, une ou plusieurs organisations constituées dans cette forme même, selon toutes les apparences, mais composées d'hommes ayant la conscience de ce qui est au delà de toutes les formes, c'est-à-dire de la doctrine unique qui est la source et l'essence de toutes les autres, et qui n'est pas autre chose que la Tradition

primordiale. Dans un monde de tradition judéo-chrétienne, une telle organisation devait assez naturellement prendre pour symbole le Temple de Salomon ; celui-ci, d'ailleurs, ayant depuis longtemps cessé d'exister matériellement, ne pouvait avoir alors qu'une signification tout idéale, comme étant une image du Centre suprême, ainsi que l'est tout centre spirituel subordonné ; et l'étymologie même du nom de Jérusalem indique assez clairement qu'elle n'est qu'une image visible de la mystérieuse *Salem* de Melchissédec. Si tel fut le caractère des Templiers, ils devaient, pour remplir le rôle qui leur était assigné et qui concernait une certaine tradition déterminée, celle de l'Occident, demeurer attachés extérieurement à la forme de cette tradition ; mais, en même temps, la conscience intérieure de la véritable unité doctrinale devait les rendre capables de communiquer avec les représentants des autres traditions (1) : c'est ce qui explique leurs relations avec certaines organisations orientales, et surtout, comme il est naturel, avec celles qui jouaient par ailleurs un rôle similaire au leur.

D'autre part, on peut comprendre, dans ces conditions, que la destruction de l'Ordre du Temple ait entraîné pour l'Occident la rupture des relations régulières avec le « Centre du Monde » ; et c'est bien au XIVe siècle qu'il faut faire remonter la déviation qui devait inévitablement résulter de cette rupture,

(1) Ceci se rapporte à ce qu'on a appelé symboliquement le " don des langues " ; sur ce sujet, nous renverrons à notre article contenu dans le numéro spécial du *Voile d'Isis* consacré aux Rose-Croix.

et qui est allée en s'accentuant graduellement jusqu'à notre époque. Ce n'est pas à dire pourtant que tout lien ait été ainsi brisé d'un seul coup ; pendant assez longtemps, des relations purent être maintenues dans une certaine mesure, mais seulement d'une façon cachée, par l'intermédiaire d'organisations comme celle de la *Fede Santa* ou des « Fidèles d'Amour », comme la « Massenie du Saint Graal », et sans doute bien d'autres encore, toutes héritières de l'esprit de l'Ordre du Temple, et pour la plupart rattachées à lui par une filiation plus ou moins directe. Ceux qui conservèrent cet esprit vivant et qui inspirèrent ces organisations, sans jamais se constituer eux-mêmes en aucun groupement défini, ce furent ceux qu'on appela, d'un nom essentiellement symbolique, les Rose-Croix ; mais un jour vint où ces Rose-Croix eux-mêmes durent quitter l'Occident, dont les conditions étaient devenues telles que leur action ne pouvait plus s'y exercer, et, dit-on, ils se retirèrent alors en Asie, résorbés en quelque sorte vers le Centre suprême dont ils étaient comme une émanation. Pour le monde occidental, il n'y a plus de « Terre Sainte » à garder, puisque le chemin qui y conduit est entièrement perdu désormais ; combien de temps cette situation durera-t-elle encore, et faut-il même espérer que la communication pourra être rétablie tôt ou tard ? C'est là une question à laquelle il ne nous appartient pas d'apporter une réponse ; outre que nous ne voulons risquer aucune prédiction, la solution ne dépend que de l'Occident lui-même, car c'est en revenant à des conditions normales et

en retrouvant l'esprit de sa propre tradition, s'il en a encore en lui la possibilité, qu'il pourra voir s'ouvrir de nouveau la voie qui mène au « Centre du Monde ».

RENÉ GUÉNON.



Emblême guerrier, trouvé en 1863, à Florence sur l'emplacement de l'ancienne Eglise des Templiers dédiée à Saint-Paul.

Fac-similé de l'article de R.G. paru dans le «Voile d'Isis» numéro 119 de novembre 1929.

A propos des Constructeurs du moyen âge

Un article de M. Armand Bédarride, paru dans le *Symbolisme* de mai dernier, et auquel nous avons déjà fait allusion dans notre chronique des revues, nous paraît susceptible de donner lieu à quelques réflexions utiles. Cet article, intitulé *Les Idées de nos Précurseurs*, concerne les corporations constructives du moyen âge, considérées comme ayant transmis quelque chose de leur esprit et de leurs traditions à la Maçonnerie moderne.

Notons tout d'abord, à ce propos, que la distinction entre « Maçonnerie opérative » et « Maçonnerie spéculative » nous paraît devoir être prise en un tout autre sens que celui qu'on lui attribue d'ordinaire. En effet, on s'imagine le plus souvent que les Maçons « opératifs » n'étaient que de simples ouvriers ou artisans, et rien de plus ni d'autre, et que le symbolisme aux significations plus ou moins profondes ne serait venu qu'assez tardivement, par suite de l'introduction, dans les organisations corporatives, de personnes étrangères à l'art de construire. Tel n'est d'ailleurs pas l'avis de M. Bédarride, qui cite un assez grand nombre d'exemples, notamment dans les monuments religieux, de figures dont le caractère symbolique est incontestable ; il parle en particulier des deux colonnes de la cathédrale de Würtzbourg, « qui prouvent, dit-il, que les Maçons constructeurs

du XIVe siècle pratiquaient un symbolisme philosophique », ce qui est exact, à la condition, cela va de soi, de l'entendre au sens de « philosophie hermétique », et non pas dans l'acception courante où il ne s'agirait que de la philosophie profane, laquelle, du reste, n'a jamais fait le moindre usage d'un symbolisme quelconque. On pourrait multiplier les exemples indéfiniment ; le plan même des cathédrales est éminemment symbolique, comme nous l'avons déjà fait remarquer en d'autres occasions ; et il faut ajouter aussi que, parmi les symboles usités au moyen âge, outre ceux dont les Maçons modernes ont conservé le souvenir tout en n'en comprenant plus guère la signification, il y en a bien d'autres dont ils n'ont pas la moindre idée (1).

Il faut à notre avis, prendre en quelque sorte le contrepied de l'opinion courante, et considérer la « Maçonnerie spéculative » comme n'étant, à bien des points de vue, qu'une dégénérescence de la « Maçonnerie opérative ». Cette dernière, en effet, était vraiment complète dans son ordre, possédant à la fois la théorie et la pratique correspondante, et sa désignation peut, sous ce rapport, être entendue comme une allusion aux « opérations » de l'« art sacré », dont la construction selon les règles traditionnelles était une des applications. Quant à la « Maçonnerie spécu-

(1) Nous avons eu dernièrement l'occasion de relever, à la cathédrale de Strasbourg et sur d'autres édifices d'Alsace, un assez grand nombre de marques de tailleurs de pierres, datant d'époques diverses, depuis le XIIe siècle jusqu'au début du XVIIe ; parmi ces marques, il en est de fort curieuses, et nous avons notamment trouvé le *swastika*, auquel M. Bédarride fait allusion, dans une des tourelles de la flèche de Strasbourg.

ıative », qui a d'ailleurs pris naissance à un moment où les corporations constructives étaient en pleine décadence, son nom indique assez clairement qu'elle est confinée dans la « spéculation » pure et simple, c'est-à-dire dans une théorie sans réalisation ; assurément, ce serait se méprendre de la plus étrange façon que de regarder cela comme un « progrès ». Si encore il n'y avait eu là qu'un amoindrissement, le mal ne serait pas si grand qu'il l'est en réalité ; mais, comme nous l'avons dit déjà à diverses reprises, il y a eu en outre une véritable déviation au début du XVIII[e] siècle, lors de la constitution de la Grande Loge d'Angleterre, qui fut le point de départ de toute la Maçonnerie moderne. Nous n'y insisterons pas davantage pour le moment, mais nous tenons à faire remarquer que, si l'on veut comprendre vraiment l'esprit des constructeurs du moyen âge, ces observations sont tout à fait essentielles ; autrement, on ne s'en ferait qu'une idée fausse ou tout au moins fort incomplète.

Une autre idée qu'il n'importe pas moins de rectifier, c'est celle d'après laquelle l'emploi de formes symboliques aurait été simplement imposé par des raisons de prudence. Que ces raisons aient existé parfois, nous ne le contestons pas, mais ce n'est là que le côté le plus extérieur et le moins intéressant de la question ; nous l'avons dit à propos de Dante et des « Fidèles d'Amour » (1), et nous pouvons le redire en ce qui concerne les corporations de constructeurs, d'autant plus qu'il a dû y avoir des liens

(1) Voir le *Voile d'Isis* de février 1929.

assez étroits entre toutes ces organisations, de caractère en apparence si différent, mais qui toutes participaient aux mêmes connaissances traditionnelles (1). Or le symbolisme est précisément le mode d'expression normal des connaissances de cet ordre ; c'est là sa véritable raison d'être, et cela dans tous les temps et dans tous les pays, même dans les cas où il n'y avait nullement lieu de dissimuler quoi que ce soit, et tout simplement parce qu'il y a des choses qui, par leur nature même, ne peuvent s'exprimer autrement que sous cette forme.

La méprise qu'on commet trop souvent à cet égard, et dont nous trouvons jusqu'à un certain point l'écho dans l'article de M. Bédarride, nous paraît avoir deux motifs principaux, dont le premier est que, généralement, on conçoit assez mal ce qu'était le catholicisme au moyen âge. Il ne faudrait pas oublier que, comme il y a un ésotérisme musulman, il y avait aussi à cette époque un ésotérisme catholique, nous voulons dire un ésotérisme prenant sa base et son point d'appui dans les symboles et les rites de la religion catholique, et se superposant à celle-ci sans s'y opposer en aucune façon ; et il n'est pas douteux que certains Ordres religieux furent fort loin d'être étrangers à cet ésotérisme. Si la tendance de la plupart des catholiques actuels est de nier l'existence de ces choses, cela prouve seulement qu'ils ne sont pas mieux informés à cet égard que le reste de nos contemporains.

Le second motif de l'erreur que nous signalons, c'est

(1) Les Compagnons du " Rite de Salomon " ont conservé jusqu'à nos jours le souvenir de leur connexion avec l'Ordre du Temple.

qu'on s'imagine que ce qui se cache sous les symboles, ce sont presque uniquement des conceptions sociales ou politiques (1) ; il s'agit de bien autre chose que cela en réalité. Les conceptions de cet ordre ne pouvaient avoir, aux yeux de ceux qui possédaient certaines connaissances, qu'une importance somme toute très secondaire, celle d'une application possible parmi beaucoup d'autres ; nous ajouterons même que, partout où elles en sont arrivées à prendre une trop grande place et à devenir prédominantes, elles ont été invariablement une cause de dégénérescence et de déviation (2). N'est-ce pas là, précisément, ce qui a fait perdre à la Maçonnerie moderne la compréhension de ce qu'elle conserve encore de l'ancien symbolisme et des traditions dont, malgré toutes ses insuffisances, elle semble être, il faut bien le dire, l'unique héritière dans le monde occidental actuel ? Si l'on nous objecte, comme preuve des préoccupations sociales des constructeurs, les figures satiriques et plus ou moins licencieuses qu'on rencontre parfois dans leurs œuvres, la réponse est bien simple : ces figures sont surtout destinées à dérouter les profanes, qui s'arrêtent à l'apparence extérieure et ne voient pas ce qu'elle dissimule de plus profond. Il y a là quelque chose qui est d'ailleurs loin d'être particulier aux constructeurs ; certains écrivains, comme Boc-

(1) Cette façon de voir est en grande partie celle d'Aroux et de Rossetti, en ce qui concerne l'interprétation de Dante, et on la rencontre aussi en bien des passages de l'*Histoire de la Magie* d'Eliphas Lévi.

(2) L'exemple de certaines organisations musulmanes, dans lesquelles des préoccupations politiques ont en quelque sorte étouffé la spiritualité originelle, est très net à cet égard.

cace, Rabelais surtout et bien d'autres encore, ont pris le même masque et usé du même procédé. Il faut croire que ce stratagème a bien réussi, puisque, de nos jours encore, et sans doute plus que jamais, les profanes s'y laissent prendre.

Si l'on veut aller au fond des choses, il faut voir dans le symbolisme des constructeurs l'expression de certaines sciences traditionnelles, se rattachant à ce qu'on peut, d'une façon générale, désigner par le nom d' « hermétisme ». Seulement, il ne faudrait pas croire, parce que nous parlons ici de « sciences », qu'il s'agit de quelque chose de comparable à la science profane, seule connue de presque tous les modernes ; il semble qu'une assimilation de ce genre se soit faite dans l'esprit de M. Bédarride, qui parle de « la forme changeante des connaissances positives de la science », ce qui s'applique proprement et exclusivement à la science profane, et qui, prenant à la lettre des images purement symboliques, croit y découvrir des idées « évolutionnistes » et même « transformistes », idées qui sont en contradiction absolue avec toute donnée traditionnelle. Nous avons développé longuement, dans plusieurs de nos ouvrages, la distinction essentielle de la science sacrée ou traditionnelle et de la science profane ; nous ne pouvons songer à reproduire ici toutes ces considérations, mais du moins avons-nous jugé bon d'attirer l'attention une fois de plus sur ce point capital.

Nous n'ajouterons que quelques mots pour conclure : ce n'est pas sans raison que Janus, chez les Romains, était à la fois le dieu de l'initiation aux

mystères et le dieu des corporations d'artisans ; ce n'est pas sans raison non plus que les constructeurs du moyen âge conservèrent les deux fêtes solsticiales de ce même Janus, devenues, avec le Christianisme, les deux Saint-Jean d'hiver et d'été ; et, quand on connaît la connexion de saint Jean avec le côté esotérique du Christianisme, ne voit-on pas immédiatement par là que, sous une autre adaptation requise par les circonstances et par les « lois cycliques », c'est bien toujours de la même initiation aux mystères qu'il s'agit effectivement

René Guénon

LES REVUES

Vers la Tradition est une revue bimestrielle, publiée depuis 3 ans à Châlons-sur-Marne et dirigée par M. Roland Goffin. La doctrine de René Guénon y est à l'honneur. De plus, les idées de Julius Evola semblent y être très souvent prises en considération. On sait que certains ouvrages de cet auteur, et surtout *Rivolta contro il mondo moderno* est *Maschero e Volto dello Spiritualismo contemporaneo*, ont été loués par Guénon, mais que certains aspects de la pensée évolienne sont inconciliables avec l'enseignement guénonien.

Dans un article du numéro de mars 1984 intitulé « Satan et ses frères », M. Daniel Cologne fait une très juste critique de certains mouvements politiques « extrémistes » et aussi de ce qu'on appelle l'« intégrisme » catholique. Il termine en disant : « L'intégrisme authentique consiste à intégrer, démarche synthétique qui jusqu'à nouvel ordre et n'en déplaise à certains, est l'exclusif apanage des guénoniens ». On ne saurait mieux dire, et cela nous rappelle que Guénon remarquait que ceux qui s'imaginent combattre le diable se comportent parfois comme s'ils étaient ses plus précieux serviteurs.

Un autre article, de M. Roland Goffin et intitulé « Le temps des Shudras », montre bien que les caractères cette 4e caste se retrouvent aujourd'hui chez tous les Occidentaux, quelle que soit la caste à laquelle on pourrait penser qu'ils appartiennent, étant donné leur naissance ou la fonction qu'ils exercent. L'auteur est sévère, très sévère même dans ses jugements, mais il faut bien reconnaître que s'ils ne s'appliquent pas encore à l'ensemble de notre société, ils dépeignent rigoureusement la société vers laquelle nous nous précipitons à une folle allure qui est bien, dit l'auteur, « une

des marques de cette basse époque qui n'aura pour elle qu'un avantage : la brièveté de sa durée ».

Dans ce même numéro de mars-mai 1984, une très intéressante « Histoire de la Sainte-Ampoule », par M. l'abbé Goy, rédigée d'après les documents historiques, semble bien jeter une lumière définitive sur un problème qui a provoqué tant de discussions. A cette question de la Sainte-Ampoule se joint naturellement celle du pouvoir des guérisons des rois de France dont Guénon a parlé et que certains ont appelé « le seul miracle permanent du christianisme ». Ce pouvoir est attesté jusqu'à Louis XVI, et l'on sait que Charles X tenta de le recouvrer, mais en modifiant la formule rituelle « Le roi te touche, Dieu te guérit », qui devint dans sa bouche : « Le roi te touche, Dieu te guérisse ! » Peut-être le dernier roi sacré doutait-il de sa légitimité, troublé qu'il était par les vaticinations de Martin de Gallardon. Et d'ailleurs, même dans le cas où Charles eût été persuadé de détenir une parcelle de ce « droit divin » auquel pourtant, bien des siècles auparavant, Philippe le Bel avait déjà fait subir une atteinte dangereuse, est-il sûr que le « miracle permanent » se serait produit ? La Restauration était en somme à la monarchie d'avant 1789 exactement ce que la Sainte Alliance, à la même époque, était au Saint Empire. Restauration et Sainte Alliance sont deux exemples particulièrement éloquents de ces tentatives dont René Guénon a dénoncé le caractère illusoire, car elles sont inspirées par un « traditionnalisme » qui n'a rien à voir avec le véritable esprit traditionnel. Toujours, en de telles circonstances, on voit se profiler des personnages assez inquiétants. Talleyrand, qui joua un grand rôle au congrès de Vienne, avait été l'initiateur de l'accession au trône de Louis XVIII.

Mais la guérison des écrouelles soulève encore un autre problème. Comment se fait-il que les rois d'Angleterre, qui avaient pris, en vertu du traité de Troyes, le titre de rois de France et qui portèrent longtemps, dans leurs armoiries, « écartelé de France, d'Angleterre, d'Ecosse et d'Irlande », aient exercé, au moins jusqu'aux derniers Stuart, le pouvoir de guérir les écrouelles ? Après la révolution de 1688, Guillaume d'Orange, qu'un homme du peuple priait de le toucher pour le

guérir, le renvoya en lui disant : « Que Dieu te donne la santé, et aussi la sagesse ! »

Selon la tradition, Clovis avait reçu le don des guérisons le jour où, sur le conseil de saint Rémi, « il brûla ce qu'il avait adoré pour adorer ce qu'il avait brûlé ». Il y a dans la vie du souverain franc un autre fait singulier, mais d'un ordre tout différent. A la fin de sa vie, il reçut de l'empereur d'Orient Anastase les attributs des dignités romaines de consul et de patrice. Le Mérovingien semble avoir attaché un haut prix à cette promotion car, s'étant revêtu de la pourpre consulaire, il distribua des pièces d'or et d'argent aux habitants de Tours, ville où il avait reçu les émissaires impériaux. Les descendants dégénérés de Clovis ne se préoccupèrent aucunement de faire fructifier ce qui aurait pu être le « germe » d'une restauration possible de l'empire d'Occident, disparu avec la déposition de Romulus Augustule. Cette restauration devra attendre trois siècles encore, et l'avènement d'une nouvelle dynastie.

⁂

Au moment où nous terminons cette chronique, nous recevons le dernier numéro (novembre-décembre 1984) de *Vers la Tradition.* Nous y lisons avec plaisir que cette revue entend accentuer l'intérêt qu'elle attache aux enseignements de Guénon.

Denys Roman

LES LIVRES

RENE SENEVE

« LA PAIX UNIVERSELLE »

d'après la Gnose de Constant CHEVILLON

Éditions Traditionnelles - 432 pages - 120 Francs

PREFACE PAR LE DOCTEUR ERIC BRUNESSAUX

Voici rédigé par René Senève un livre très riche dont le thème ne peut laisser indifférent puisqu'il s'agit de la PAIX UNIVERSELLE.

Pour traiter cette vaste question, l'auteur s'est pénétré de la Gnose de Constant Chevillon qui se présente comme une extraordinaire synthèse de la Tradition dédiée à l'histoire spirituelle du genre humain. Grâce à une étude en profondeur des écrits de ce grand penseur occidental, René Senève a su dégager un schéma capable de mettre bien des chercheurs sur la voie de la compréhension des rapports existant entre Dieu, l'Homme et l'Univers.

D'une lecture attachante il consacre successivement quatre grands chapitres à des sujets aussi fondamentaux que le problème douloureux du mal et de la pureté divine, le long pélerinage de l'homme dans le temps, la connaissance de Dieu et les difficultés inhérentes à la vie dans la cité des hommes.

Clair, précis, alliant un savoir véritable à un solide bon sens, l'auteur maîtrise les cogitations, les intuitions et les démonstrations saisissantes de Constant Chevillon.

A partir d'un manuscrit inédit sur la question du mal, il ne manque pas de retenir l'attention du lecteur. Nous éprouvons quotidiennement le mal tout en reconnaissant un Dieu d'amour et il n'y a rien de plus difficile que de mettre en relation ces deux vocables, Dieu et Mal. Son exposé apporte indéniablement une contribution importante et rassurante à la conviction de l'innocence de Dieu.

Rassurant, il l'est aussi quand il aborde ce sujet si controversé et trop fréquemmment mal traité de la Transmigration des âmes. N'isolant pas cette hypothèse, il tente au contraire de la situer par rapport aux perspectives de l'eschatologie chrétienne, la doctrine de la résurrection et le rachat des péchés opéré par le sacrifice du Christ. Ce chapitre passionnant se clot sans blesser les différentes

confessions religieuses sur la conciliation de ces différents concepts dans le schéma traditionnel de l'évolution spirituelle de l'humanité. Evolution qui, du reste, s'oriente depuis la nuit des temps vers celui que la foi sait ETRE et que la raison s'efforce selon les consciences de démontrer qu'il peut ou ne peut pas ETRE. Pour mieux cerner cette connaissance de Dieu, René Senève offre un ensemble de réflexions d'une très haute portée, éclairé par la vision de l'esprit de Chevillon, l'esprit qui comme l'affirmait Saint-Paul peut sonder la profondeur de Dieu.

Enrichis de ce savoir métaphysique progressivement acquis à travers des pages convaincantes et souvent émouvantes, René Senève n'hésite pas à nous ramener dans le climat actuel, celui de la société humaine au quotidien qui après des milliers d'années d'existence cherche toujours l'idéal politique, économique et sociologique. Dénonçant les faillites propres au genre humain oublieux de ses origines, René Senève s'adresse à nos générations et confie ses méditations, ses observations ayant trait au développement du Beau, du Bien, du Vrai en nous comme autour de nous et aux moyens de parfaire toujours plus l'assemblée des hommes.

Charmer les érudits, intéresser les chercheurs, telle est la vocation en définitive de ce livre précieux qui apporte avec une clarté remarquable le résultat de la rencontre d'un prodigieux penseur Constant Chevillon avec un admirateur éclairé René Senève.

La lecture de cette œuvre imposante fait naître sur l'horizon de nos consciences mises à l'épreuve par une information journellement angoissante un minuscule petit point contenant ce mot sublime et lumineux, d'une syllabe et de quatre lettres, PAIX.

Dr Eric BRUNESSAUX

Le Directeur : A. André VILLAIN

Imprimerie Saint-Michel 5, Rue de la Harpe - Paris 5e 4e Trimestre 1984
Commission Paritaire Numéro 62 461